

دكتور

محمد مجدى الجزيرى

المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل

عند

فتجنشتين

دار آتون للتوزيع

١٩٨٦

اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

دكتور

محمد مجدى الجزيري

المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل

عند

فتجنشتين

دار آتون للتوزيع

١٩٨٦

مقدمة

- لعلنا لو نظرنا الى خريطة الفكر الفلسفى المعاصر للوهلة الاولى ، لهلنا ما تبدو عليه الصورة من تنوع شديد بين تياراته الى الدرجة التى تجعله أشبه بمجموعة من الجـزـر المستقلة والمنفصل بعضها عن بعض ، فكل جزيرة لها سماتها وخصائصها التى تعوق أى تواصل بينها وبين جيرانها من الجزر الأخرى ، وكأنه لا توجد لغة مشتركة للحوار والتفاعل ، فكـلـ يتكلم بلغة شديدة الخصومية لها إيديتها ومنطقها ونظرتها للحياة ، تكاد لا تقبل الترجمة الى غيرها ... قد يبدو هذا صحيحا للنظرة العاجلة لكننا لو تعمقنا الصورة أكثر ، وتأملناها على نحو أدق ، لأمكن لنا أن ندرك أيضا أنها تحمل بين ثناياها خصائص عامة تحقق وشائج قريى بين مكوناتها وتغنيـم ما يشبه التعايش السلمى بين أبعادها المختلفة ، وبذلك يمكننا الانتقال من جزر تبدو منفصلة للوهلة الاولى الى جزر تربطها مجموعة من الجسور تعمل على تقريب نقاط التعارض وأوجه العدا بينها ، ولا غرو فى ذلك ، ليست هذه التيارات وليدة عصر واحد ، أيا كانت مظاهر تجلياته وتنوع أبعاداته .

- وإذا كان على الفلسفة أن تؤكد الوحدة الكامنة وراء المظاهر المتعددة لحياتنا ، فإن عليها أيضا أن تكتشف الوحدة الكامنة وراء تعدد المظاهر الفلسفية لعالمنا ، أو بعبارـة أخرى عليها أن تكتشف الجسور الخفية التى تربط بينها ، وفى اعتقادى أن مثل هذه الجسور هى وجدها التى تتيح لنا الحكم على

وحدة الثقافة الغربية، وأن اختلفت مظاهر التعبير الفلسفى عنها .

- وهكذا فإننا متى أجهنا الى تبنى تيار ما من تيارات الفكر الفلسفى المعاصر ، برجماتيا كان أو وجوديا أو ماركسيا ، فإننا بذلك لا نعلن تحيزنا الى تيار واحد من تيارات الثقافة الغربية فحسب ، بل نعلن تحيزنا الى الثقافة الغربية فى مجملها ، بمعنى أننا فى اختيارنا هذا الاتجاه أو ذاك فإننا نكشف فى نفس الوقت عن ارتباطنا بالنسيج العالمى الذى نبع منه ، وهكذا مستوى أن يكون أحدنا برجماتيا والآخر ماركسيا أو وجوديا . فنحن فى نهاية المطاف نكشف عن أنهارنا ونعلن فروض الطاعة والولاء للحضارة الغربية من خلال تيار واحد يكفى للدلالة عليها ، وهكذا نعتزف اعترافا ضمنيا بل ومريحا بأننا أبناء هذه الحضارة وحدها دون سواها ، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل أننا نعيد تقييم أنجاراتنا من خلال ذلك المنظور الذى اتخذناه ، فنغرض عليها مقولاته ، لننزع حياتنا من خلالها ، وهكذا تتشكل حياتنا من جديد ، فتغترب منا ، أو تغترب نحن عنها ، فقد أخفعتها وفرضنا عليها من خارجها أطوارا جديدة . يبدو لنا معبرا عنها بحق ، بينما هو فى الأمل لم ينشأ الا للتعبير وإيجاد الحلول وأبداء الراى تجاه مشكلات أشيرت فى العالم الغربى أساسا ، وأن آدمى تميزه لخصائص وسعات عامة تتعدى الزمان والمكان ، فليست هناك حضارة واحدة ، وإنما هناك مدة حضارات ، وليست هناك ثقافة واحدة وإنما هناك عسلدة .

ثقافات ، ولا يمكن أن يدعى البعض أن الحضارة الغربية هي
بمعناها الحضارة العربية ، فكل حضارة لها خصائصها الفلسفية
والفنية والجمالية والأخلاقية واللغوية إلى غير ذلك من الخصائص
والسمات . يضاف إلى ذلك أن فكرة الحضارة الواحدة أو الثقافة
الواحدة لم تعد بالفكرة التي تستعصى على النقد والتفنيد ،
بل أن هناك العديد من مفكرى الغرب ممن كشفوا عن أسس تهافت
مثل هذا الادعاء^(١) . وليس معنى ذلك ، رفض جسور التواصل بين
الحضارات والثقافات ، فلا يمكن لحضارة أو ثقافة ما أن تعيش
معزولة عن جيرانها ، وكأنها أشبه بمونادة ليبشر محرومة من
النوافذ التي تطل منها على غيرها ، تحيا داخل ذاتها ، مسلوية
الفاعلية والإرادة ، وإذا كنا قد افترضنا ابتداء وجود جسور
بين اتجاهات وتيارات الفكر المعاصر تحقق التكامل والثقاب^(٢)
بينها ، فهناك أيضا مثل هذه الجسور بين العديد من الحضارات
والثقافات ، وليس بمقدور أحد أن يرفضها أو ينكرها ، لكن مثل
هذه الحقيقة الواضحة لا تسوغ لتساؤمى الفروق ونبد الخصائص
التمييزة لكل حضارة ، ولا كنا فى هذه الحالة أمام حضارة
واحدة افترضناها ابتداء ثم قسمناها إلى مجموعة من الأجزاء
أو الجزر وربطنا بينها بمجموعة من الجسور ، تتحدد مهمتها
فى تيسير الانتقال بينها ، وبالتالي فلا مجال لتأكيد ضرورة
التواصل والتفاعل بين هذه الجزر ، طالما كانت جميعها تخضع
لسلطان حضارة واحدة ، لا نتحدث إلا إلى نفسها ، وتتيح مجموعة
الجسور القائمة أن يظل صوتها مسموعا من الجميع .

- ومرة أخرى ، نرى أنفسنا نعود للبداية التي بدأنا منها ، ونعنى بها أهمية دراسة الجسور القائمة بين التيارات المختلفة للفكر المعاصر ، أو بعبارة أخرى ، دراسة نقسساط الالتقاء أو المحطات التي يمكن أن نتوقف عندها ، لنقرأ معا الطابع العام للثقافة الغربية المعاصرة ، بدلا من دراسة كل تيار على حدة . باعتبارها مستقلا عما عداه .

- ولا شك أننا نواجه تحديات عميقة للغاية في عالمنا العربي ، لعل من أبرزها ذلك التحدي المتمثل في الحضارة الغربية بكل ما تمثله من ثقل وجاذبية ، ومن هنا فنحن عندما نحاول الكشف عن شخصيتها ككل ، فلا يمكن أن تسعفنا دراستها جزئيا جزئيا ، أو دراستها من خلال التيارات الفلسفية المعبرة عنها تيارا تيارا ، بل نحن - بالإضافة الى ذلك - في حاجة الى دراستها من خلال جملة العلاقات التي تربط بين جوانبها المختلفة اذ أن مثل هذه العلاقات هي التي تسمح لنا بتكوين رؤية أوضح عن شخصية الحضارة الغربية كما تتبدى من خلال الفكر الفلسفي المعبر عنها والمحرك لها في نفس الوقت .

- ويمكننا في هذا المدد أن نشير الى ذلك التقارب (٢) الذي حدث بين الوجودية والماركسية على يد جان بول سارتر ، أو ذلك الحوار الذي دار بين سارتر وليفي شتراوس بشأن التعارض بين الوجودية واليهودية (٣) ، وهو التعارض الذي حاول البعض أن

يخفف من حدته بالبحث عن بعض أوجه الشبه بينهما . ويمكننا أن نشير أيضا الى تلاقى الماركسية مع اللينينية في فكرالتوسير (٤) ولو اتجهنا الى البرجماتية لوجدنا العديد من سمات التشابه بينها وبين الوجودية ، بل أن بعض كتابات ولیم جمیس تكساد لا تفترق في نظراتها وتخليلاتها عن كتابات أقطاب الفكر الوجودي (٥) وليس هذا فحسب ، بل أننا يمكن أن نجد بعض نقاط التلاقى بين البرجماتية والماركسية وهو ما دفع البعض الى محاولة تفسير بعض فلاسفة البرجماتية ومن أبرزهم جون ديوى تفسيراً ماركسياً (٦) ومن ناحية أخرى ، لا يعدم المرء وجود بعض التداخل بين البرجماتية والوضعية المنطقية وخصوصاً من خلال فكر شارلس بيرس . (٧)

- وفي مقدورنا دراسة الفكر المعاصر من خلال بعض النزعات العامة التي لا تنطبق على تيار واحد فقط بل تنطبق على العون من التيارات من خلال الموقف العام الذي تشترك فيه ، كالنزعة الانسانية والنزعة العلمية .

- وإذا اتجهنا الى تحديد مشكلات محددة اتخذت موقع الإدارة من الفكر المعاصر ، ففي وسعنا أيضا أن نلم ببعض الخصائص والسمات العامة له من خلالها ، وعلى سبيل المثال يمكننا أن نتناول البرجماتية والماركسية والوجودية من خلال علاقاتها بمشكلة الفعل (٨) .

- وفى ضوء أهمية دراسة العلاقات التى تربط بين مختلف التيارات الفلسفية المعاصرة يمكن أن يتحدد مقصدنا ، فقد أرتأينا اختيار نموذج فلسفى يتمثل فى فكر فيتجنشتين ، نحاول من خلاله أن نلقى الضوء على علاقاته بغيره ، بمعنى أننا لم نختار هذا الفيلسوف لنقدم عرضا عاما لفلسفته ، وإنما اخترناه لنكشف عما ينطوى عليه فكره من مضامين فلسفية تبدو للوهلة الأولى فى موقع التعارض مع التيار العام الذى ينتمى إليه . فإذا كان فيتجنشتين ، على نحو ما ، يمكن أن يعد قطبا من أقطاب الوضعية المنطقية فى رأى البعض ، فإنه من ناحية أخرى لم يبتعد كلية عن تيارات أخرى كالبرجماتية والماركسية والوجودية ، وقد يقال أن فلسفة فيتجنشتين نفسها إذا كانت قد اقتربت وتمازجت مع غيرها من التيارات ، فإن مثل هذا الاقتراب والتمازج لم يتحقق فى المرحلة الأولى من تطوره ، التى ظهر فيها تأثيره على الوضعية المنطقية - قد يكون هذا صحيحا ، لكنه من ناحية أخرى لا ينفى تطور فكره ابتداء من الأسس العامة للوضعية المنطقية فى اتجاه الاقتراب من بقية التيارات الفلسفية ، فهو قد انطلق ، شأنه فى ذلك شأن فلاسفة المدرسة التحليلية وفلاسفة الوضعية المنطقية من مجال اللغة وأن اختلفت نظرية إليها فى المرحلة الثانية عنها فى المرحلة الأولى من مراحل تطوره .

- وإذا كانت نظرية فيتجنشتين فى المرحلة الثانية

قد أنطلقت أساسا من تقديمه لألعاب اللغة Language - Games
ففسرنا وسعنا أن ننظر أيضا الى ألعاب الأفكار والمفاهيم
بمعنى أنه من الممكن أن ننظر الى كيفية تعاملنا مع الأفكار
لنجد أنفسنا أشبه بمن يلعب بها عندما نتعامل معها ، فالفكرة
تكتسب معنى مختلفا عندما نستعملها بحسب السياق الذى ترد
فيه ، ويمكننا أن نفرغ العديد من التيارات الفلسفية. من
مفرداتها الفكرية وتخلصها من العلاقات التى تربط بينها
وتجعل منها تيارا أو مذهبا مستقلا ، لندخلها فى علاقات أخرى
وسياق مختلف لنجد أنفسنا أمام تيار أو مذهب آخر ، فلا شك أن
ما يعطى للأفكار معناها ودلالاتها الخاصة إنما يتحدد بناء على
جملة العلاقات أو السياق الذى وردت فيه ، بمعنى أن ما يعطى
للتيار الفلسفى خصائصه المميزة لا يمكن فى مفرداته الفكرية
بل يمكن فى السياق الذى تخضع له ، وبقدر تماثل هذه السياقات
بقدر تقارب التيارات الفلسفية وبقدر تباعدها بقدر اختلاف
هذه التيارات .

- وهكذا نجد أنه إذا كان فستجنشتين قد تحدث عن

ألعاب اللغة والمشابهات العائلية بين ألعاب اللغة - Family

- Resemblances ، فإنه بالمثل يمكن التحدث عن ألعاب

الفكر والمشابهات العائلية بين تيارات الفلسفة ، فيمكننا أن

نجد تشابها بين البرجماتية والماركسية فى جانب ، وتشابها

بين البرجماتية والوجودية فى جانب آخر كما يمكننا أن نجد

تشابها بين الماركسية والوجودية في جانب، وتشابها آخر بين الماركسية والبنائية في جانب آخر وهكذا يمكن أن يعض بنا التحليل لنكشف في نهاية الأمر شبكة معقدة من التشابهات الفلسفية، تكاد لا تفترق عن التشابهات العائلية بين ألعاب اللغة عند فيتجنشتين، فتيارات الفكر المعاصر - إلى حد ما - تدخل في عائلة واحدة، فإذا لم تكن هذه التيارات تشكل تيارا واحدا، فأنها مع ذلك تخضع لسمات متماثلة ومثل هذه السمات هي التي تتيح لنا الكشف عن وحدة الطابع في الثقافة الغربية المعاصرة، وهي أيضا تتيح لنا أن نحدد موقع فيتجنشتين منها أو بعبارة أخرى تمكنا من تفسير التقارب بينه وبين بقية الفلاسفة، خصوصا وأن هناك من أكد العديد من أوجه الشبه والتناظر بين فكر فيتجنشتين وبين كل من أفلاطون وكانط وكبركجورد ونيتشه وهوسرل وهيدجربل وتعالم البوذية أيضا. (٩) وفي ضوء هذه التشابهات أرتأينا تناول فكر فيتجنشتين بسوي إلى أي حد يمكن أن نكتشف ما يشبه التعايش السلم بين بعض تيارات الفكر الفلسفي المعاصر .

الفصل الأول

الصراع بين النزهتين

الاسمية والانسانية في دراسة اللغة

- على الرغم من اسهامات فيتجنشتين الواضحة في مجال الدراسات اللغوية ، الا أن المهتمين بتاريخ الفكر اللغوي لم يضعوا اسهاماته بالدرجة التي تتفق مع ما حققه في هذا المجال

- وربما قيل في تفسير ذلك أن فيتجنشتين نفسه قد وضع نصب عينيه نظرية المنطق ومشكلة الفلسفة ، وبالتالي فإن أفضل لمنطلقات لدراسة فكره هي ما كان لها علاقة بالمنطق والميتافيزيقا أو الاخلاق ، بل أن كاناب نفسه كتب في عام ١٩٢٨ يقول أن أهم خاصيتين للرسالة المنطقية الفلسفية هما : الاهتمام بالمنطق من ناحية ، والاهتمام بمشكلة الاخلاق من ناحية أخرى . ومن هنا كان من الطبيعي أن يتجذب العديد الاكبر من المهتمين بفكر فيتجنشتين بهاتين الخاصيتين ، ومنهم على سبيل المثال شولز SCHOLZ ١٩٦٢ ، وينبرج Weinberg (١) ١٩٥٠ كولومبو Colombo ١٩٥٩ بارون Barone ١٩٥٢ . هذا بالإضافة الى شريك العديد من الدراسات العربية لفكر فيتجنشتين على هذه الابعاد ، ولعل هذا يفسر لنا عدم اهتمام أقسام اللغات بالجامعات العربية بدراسة موقعه من الدراسات اللغوية باعتباره واحدا من المهتمين بعلم المعنى الذي يعد في نظر البعض أساس هذه الدراسات كلها وهدفها الاساسي وإذا كانت النظريات اللغوية عند فيتجنشتين في مرحلته المبكرة من التوضوح بحيث لا يمكن لأحد أنكارها ، الا أنه يلاحظ أن مثل هذه النظريات لم تكن تستهدف خدمة اللغة ذاتها بقدر ما كانت

ومن ناحية أخرى ، فإن دراسة فكر فيتجنشتين في المرحلة الأولى يبدو وكأنه مقطوع الجذور عن تطوره في المرحلة الثانية .

— ولا شك أن مثل هذه التساؤلات يمكن أن نتلاشى متى نظرنا إلى الأبعاد المختلفة لفكر فيتجنشتين باعتبارها تشكل مجموعة من الأبعاد المتكاملة ، فكل بعد يكمل البعد الآخر ، ولا يتسنى دراسة أى بعد بدون الكشف عن المضامين المرتبطة ببقية الأبعاد . وعلى هذا فإن دراستنا لعلم الدلالات عند فيتجنشتين تؤدي بنا إلى معرفة النظريات الفلسفية عنده ، وهذه بدورها لو اتخذناها منطلقاً لنا تؤدي بنا إلى الكشف عن علم الدلالات عنده . وبذلك يمكن القول أنه عن طريق التجريد وحده يمكن أن تحدد ما يخص اللغة كلفة ، وما يخص الفلسفة كفلسفة ، وهو في رأي تجريد مصطنع لا يفسح عن الوحدة الكاملة بين المجالين ، فإذا ما أردنا دراسة التطور الذي لحق بفكره كان علينا دراسة تطور نظريته إلى اللغة ذاتها ، ودراسة التطور في نظريته للغة تكشف لنا أيضاً عن دراسة التطور الذي وقع في فكره ، وبذلك فإننا متى اتخذنا من أى مجال منطلقاً لنا وصلنا بالتبعية إلى المجال الآخر ، ولعل ذلك ، على نحو ما ، يتفق مع قول فيتجنشتين أن حدود لغتي هي حدود العالم (٥) .

— وعلى ذلك فإن اختيارنا لتطور نظرة فيتجنشتين إلى اللغة كنقطة بدء للدراسة لا تتعارض مع الهدف الأساس للبحث

والمتمثل في كشف المتشابهات الفلسفية لفكر فييتجنشتين .

- ٢ -

- إذا كان البحث قد اختار أن يبدأ بمناقشة تطوّر نظره فييتجنشتين إلى اللغة منطلقاً للدراسة ، فمعنى ذلك أن شمة أضرارا قد يفطر اليه البحث وهو الخوض في مشكلات وقضايا تخص علم اللغة أساسا وبالدرجة الأولى علم الدلالات أو المعنى وبطبيعة الحال فإن مثل هذه الدراسات تحتاج إلى مناقشة العديد من الموضوعات والقضايا التي تحفل بها العديد من المؤلفات في هذا الموضوع ، وهو ما يتجاوز نطاق البحث ومن هنا كان لابد من قصر الاختيار على مشكلة واحدة تمكنا من التعرف على رأى الفلاسفة بشأنها ، كما تمكنا من التعرف على تطورها ومدي تفاعل هذا التطور ذاته مع تطور الحضارة الغربية ذاتها . وبذلك يصبح الطريق ممهدا ، أمامنا للانتقال إلى اكتشاف التلاحم الفعال بين تطور النظره إلى اللغة وبين مسارات الفكر الفلسفي المعاصر . من هذا المنطلق يمكن اختيار مشكلة الصراع بين النزعتين الاسمية والانسانية أو الاجتماعية في حقل اللغة .

- ويمكن تلخيص الخصائص العامة لكل نزعة على النحو التالي : تذهب النزعة الاسمية إلى القول بأن اللغة مجرد صورة للعالم ، فهناك كلمات ، وهناك أشياء وموضوعات ، وكل شيء له أسم يقابله وبالتالي لا مجال للبعد الانساني والتفاعل الاجتماعي في تحديد المعنى ، وبالتقابل مع هذا الرأى ، يعزى

أصحاب النظرة الانسانية أو الاجتماعية أن الكلمات ليست هي التي تحدد معانى الأشياء ، وإنما البشر أنفسهم بواسطة الكلمات هم الذين يحددون معانى الأشياء ، بمعنى أن الجملة لا تمثل العالم ، وإنما البشر ، بواسطة الجمل ، يحددون معنى العالم ، فمن طريق القضايا لا تمثل العالم فقط ، وإنما نعيشه أيضًا ، فاللغة لا لاتضعنا ، وإنما نحن الذين نضعها .

- والحق أن مثل هاتين النزعتين يمكن ملاحظتهما عبر تاريخ الفكر الفلسفى عند العديد من أقطابه ، بدءًا بالفلسفة اليونانية ، ومرورًا بالفلسفة الوسيطة ، وانتهاءً بالفلسفة الحديثة والمعاصرة .

- ولو بدأنا بأرسطو لتبين لنا أن الصور الكتابية ، بعض النظر عن اختلافات الكتابة والحروف الأبجدية ، ينبغى أن تعكس بصدق صور اللغة المنطوقة ، كما أن الأخيرة بدورها ، بعض النظر عن المتغيرات العرضية ، ينبغى أن تعكس أدراكاتنا الحسية عن العالم بمنتهى الدقة ، وهذه الإدراكات بدورها ليست أكثر من كونها مجرد تنظيم للنواقح فى أجناس ، وأنواع ، وأفراد .

- والحق أن مثل هذا الموقف الذى اتخذه أرسطو يمكن أن يفسر فى ضوء اعتقاده ، بأن كل شيء ينتمى الى صنف محدد ، ولكل صنف مميزاته الثابتة ، وهى سميات يمكن اكتشافها وتحديددها

عن طريق استخلاص المميزات المشتركة بين عدد من الأشياء المتشابهة وبواسطة عملية التجريد هذه يمكن تحديد الجواهر المختلفة التي يتكون منها العالم ، على أساس تحديد الصفات المميزة لكل منها . وهكذا تصبح مهمة العالم قاصرة على تصنيف الأشياء وعلى الاستدلال الدقيق من الصور والأفكار الكلية أو التعريفات الدقيقة لكل شيء^(٦) .

- ولقرون طويلة ، استمرت النظرة الى اللغة تنهّل مسن الموقف الارسطي ، ولا غرو في ذلك ، فقد سيطر الفكر الارسطي على الحضارة الغربية طوال هذه القرون ، وبذت فلسفته تكاد لا تقبل الجدل أو النقاش . وبذلك لم تكن اللغة تشكل نشاطا فعالا في حياة الانسان ، وانما كانت مجرد نسخة طبق الاصل لسياق التصورات

- فاذا كان من الضروري تعلم التحدث باللغة ، واذا كان من الضروري أيضا تعلم كتابتها ، فان هذا لا ينفى حقيقة أن علم الكتابة يعلمنا القليل للغاية عن حياة الانسان ، وهو ما يمكن أن يصدق أيضا على علم اللغة ، ومن ثم فان اهتمام أرسطو بمجال اللغة كان اهتماما عمليا ومعياريا خالصا ، بمعنى أنه لم يكن يشكل اهتماما مستقلا وعلميا ، فالكلمة عنده أشبه ما تكون ببوابة تفتح على قلعة من الأفكار الكلية ، وبطبيعة الحال لا بد من فتح بوابة القلعة اذا ما أردنا دخولها ، لكن الشيء الأكثر أهمية والذي يتوحد مع مقصدنا الأساسي هو ما نجده داخل القلعة

ذاتها ، فنحن هنا تستهدف النتيجة وليس الاداة . ومثل هذا التصور أدى الى مولد علم النحو والصرف بدلا من نشأة علم اللغة ^(٧) . وهكذا يمكن القول أن الدراسات اللغوية بدأت بعدما أن تغيرت مفاهيم أرسطو في الفلسفة واللغة معا . فإذا ما أردنا تحديد كيف ومتى حدث ذلك كان علينا الكشف عن أمرين متضمنين في تصور أرسطو عن اللغة . الأمر الأول هو أن تحليل اللغة عن أرسطو ينطلق من وجهة نظر تساعد على اكتشاف الأشياء وأفضل مصدر لمعرفة مكتملة عن الواقع تتحقق عن طريق استعمال اللغة ، والأمر الثاني أن مثل هذه المعرفة المكتملة عن الواقع ينبغي أيضا أن تكون متحققة لدى المتكلمين باللغة . ومثل هذين الأمرين لم يقدر لهما الاستمرار باعتبارهما مجرد نتائج منطقية للموقف الأساسي الذي اتخذف أرسطو من اللغة فحسب ، بل كان استمرارهما - علاوة على ذلك - معبرا عن تأثيرهما العميق على الحياة الثقافية للعالمين القديم والوسيط معا .

- ولا شك أن الأمر الأول القائل بأن تحليل اللغة ينبغي أن ينطلق من نظرة تساعد على اكتشاف الأشياء كان وراء نشأة النزعة اللفظية Verbalism التي سادت العالمين القديمين والوسيط معا ، فإذا لم نعرف اسم الشيء ، فلن نعرف الشيء نفسه أو لا يحق لنا في هذه الحالة الادعاء بمعرفة الشيء .

- أما بالنسبة للأمر الثاني فقد كان مسئولا عن نشأة

سلطة من الأوصاف النحوية لنظريات المنطق الصوري (٨)

وعلى الرغم من سيادة النظرة الأرسطية للغة ففى العالمين القديم والوسيط الا أن الفلسفة اليونانية شهدت فى بعض مراحلها نظرات أخرى .

فلم تتقبل المدرسة السوفسطائية تلك الكلمة الالهية أو اللوجوس التى عدها هرقليطس أصل الأشياء كلها ومبدأها الأول ، أى أصل النظام الكونى والأخلاقى فالانثروبولوجيسمى المتيافيزيقا ، هى التى لعبت الدور الجوهرى فى نظرية اللغة لديهم فقد أصبح الانسان مقياس كل الأشياء ، ما يوجد وما لا يوجد ومن ثم رأت أن البحث عن أى تفسير للغة فى عالم الأشياء المادية يعد عبثا لاجدوى فيه ، ذلك انها وجدت سبيلا جديدا الى الكلام الانسانى أبسط من ذى قبل ، وكان السوفسطائيون أول من عالج المشكلات اللغوية والنحوية بطريقة منظمة ، لكنهم لم يتناولوا تلك المشكلات من منطلق نظرى مجرد ، بل لقد اعتقدوا أن أى نظرية فى اللغة لابد من أن تؤدى واجبات أخرى أدمسى والزم ، ومن ثم فإن عليها أن تعلمنا كيف نتكلم ونعمل فى عالمنا الاجتماعى والسياسى الواقعى ، وهكذا أصبحت اللغسة فى مدينة أثينا أثناء القرن الخامس اداة لتحقيق اغراض محورية محسوسة عملية فكانت هى أقوى سلاح فى المعارك السياسية يومئذ ، ولم يكن من الممكن لأى شخص أن يلعب دورا بارزا مؤثرا ما لم يحسن هذه الاداة . ومن هنا ظهرت ضرورة استعمال اللغة بالطرق الصحيحة وتطويرها على مر الزمن

ومن أجل هذه الغاية أوجد السوفسطائيون فرعاً جديداً من فروع المعرفة هو من الخطابة "أو البلاغة وأصبح هذا الفن، لا النحو ولا الصرف، هو المحور الأول لاهتمامهم وكان للخطابة في تعريفهم للحكمة صوفياً مقام مركزي، وأصبحت كل المنازعات حول صحة المصطلحات والاسماء لأهمية لها فالاسماء لم توضع لتعبر عن طبيعة الأشياء أو تعبر عن علاقات موضوعية، ومهمتها الحقة أن تثير العواطف الانسانية لا أن تصف الأشياء وأن توحى للناس بآراء بعض الاعمال لا أن تنقل اليهم آراء وأفكاراً.

وهكذا أدرك السوفسطائيون الوظيفة العملية الحياتية للغة (٨) . كما كان للشكك دورهم في تقديم التصور الوظيفي للغة ، فقد رفضوا رأي الدوجمائيين القائل بأن كلمة ينبغي أن يكون لها معنى محدد وكان منهجهم في الشك وخصوصاً عند سكتوس أمبير يقوس متوافقاً مع هذه النظرة ، فالشك ينبثق الطبيعية فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش ويلبس سائير الحاجات الطبيعية كما يفعل كافة الناس ، كما أنه يتبسج القنواسين والعادات لأنها مفروضة عليه ويدرك الظواهر سبب وتربطها فيكتسب تجربة تؤدي به عفواً الى توقع بعضها عند حدوث بعض ، وكل ذلك بناء على ملاحظات كثيرة شخصيه أو متواترة ، فيحصل بذلك على الفن أي على جملة نتائج الملاحظات في موضوع ما ، فيأخذ بهذه النتائج غفلاً مما يعتمد عليها أصحاب اليقين من مبادئ كلية ويتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة . دون أن يكون لهذا التوقع أساس في الحقيقة أو مبرر

فى عقل ، فيتعلم القراءة والكتابة دون التفات الى فتد اللغة
ويتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان ويستخدم العدد دون الخوض
فى علم الحساب . وهكذا تمكن الشكاك بفضل منهجهم أن يكتشفوا
أمكانية النظر الى اللغة كنشاط أنسانى مثل غيره من الأنشطة ،
ومن ثم لم تعد لديهم حاجة الى دراسة فقه اللغة أو علم البيان
طالما أمكن ممارسة اللغة والتفاهم بها بصرف النظر عن تحديد
القواعد والمبادئ اليقينية التى تستند اليها ، أو بصرف النظر
من تحديد المعانى الثابتة للكلمات لقد رفضوا كل ما هو يقينى
ثابت لا يتزعزع ، وبالتالي رفضوا كل معنى يقينى ثابت للكلمة .
(٧)

وفى ضوء خضوع العمور الوسطى فى أوروبا للفكر الارسطى كان
من الطبيعى أن تتحقق السيادة للنظرة الارسطية فى اللغة ومن ثم
وجدناها على نحو ما تتكرر عند أو غسطين لتدعيم فلسفتها
المسيحية ، فأقصى ما نستطيع أن تقوم به اللغة هو أن تكون عاملا
مساعدًا منبها على الأشياء دالا عليها مثيرا للحقائق فى
الذاكرة ، فان كانت اللغة عاجزة عن التعليم فهى قادرة على
أحياء الذاكرة ، والكلمة على الاطلاق والاسم على الاطلاق
متساويان فى المعنى وكل أقسام الكلام أسماء لاننا نستطيع أن
نضيف اليها ضمائر ، ولاننا نستطيع أن نقول نستعمل هذه الأجزاء
لتسمية شئ ما . ولا يستطيع أى جزء منها أن يضاف الى العقل
ليصبح منظوقا تاما ، فان كان الاسم والكلمة متساويين فى
المعنى والكلمات أسماء فكلاهما أيضا أسماء وأن لم يكن لهما
نفس المعنى . فتحن نستعمل " كلمة " لسبب ونستعمل " اسم "
(٨)
لسبب آخر .

- ومن ثم فإن أزمة التصور الأرسطي بدأت عندما بدأ التساؤل حول شرعية أو مصادقية النظرة الأسمية للغة . كما برهن مقدم العلوم التجريبية ومناهج تضييف العلوم الطبيعية ، ابتداءً من القرن السابع عشر ، على وجود أشياء يمكن معرفتها علمياً ووضعها في سلسلة من علاقات السبب والنتيجة أو وضعها في علاقات منظمة من الاجناس والانواع والفصائل بدون أن تمتلك أسماء محددة في أية لغة ، وأن كان لها مفزى في اللغة الرياضية . وفي نفس الوقت فإن تطور العلوم الوضعية والتجريبية دفع فرضية اعتبار كون اللغة المصدر الوحيد أو أفضل مصدر لمعرفة الواقع .

- ٤ -

وشهد عصر النهضة اهتماماً متزايداً بمقارنته اللغات بعضها ببعض ، ومثل هذه الدراسات المقارنة أكدت بدورها أن لكل لغة أصالتها أو عبقريتها الخاصة ، فكل لغة مختلفة عن غيرها ليس بسبب الاختلاف العرضي في الأصوات فحسب ، بل لأن لكل لغة بناءاً ومفردات لا تتفق مع غيرها . ومثل هذا الموقف الجديد كان موضع اهتمام العديد من الفلاسفة ومنهم بيكون وجون لوك وليبنز وفيكو .

- فقد لاحظ فرنسيس بيكون أن كل لغة لها طريقته الخاصة في تنظيم المعاني ، فهناك كلمات لاتينية لا نجد لها مثيلاً في اليونانية ، وهناك كلمات يهودية لا نجد لها بدورها مثيلاً لا في اليونانية ولا في اللاتينية . والاختلافات في اللغات ،

كما لاحظ ببيكون ، تعكس اختلاف الخصائص بين الشعوب .

— وجاء جون لوك ، فتحرك في نفس المسار ، ففي كتابه رسالة في طبيعة الفهم أكد على دور التعلم واستعمال الاسماء في تطور الافكار . فالافكار ليست فطرية ولكنها مكتسبة ، وهى مرتبطة ارتباطا ضروريا بأحداث ماضية ، وبصفة خاصة ، بلغات مختلفة وجماعات متميزة .

— ولم يكتف لوك بذلك ، بل لقد طور أفكاره الى النقطة التى دفعته للتساؤل عن إمكانية ترجمة أساليب التعبير فى لغة ما الى أساليب التعبير فى لغة أخرى ، مع توضيح تساؤلاته بالعديد من الأمثلة ، ومن هنا أكد أن وراء التماثلات المدرسية فى المفردات اللفظية بين اللغتين اللاتينية والانجليزية ، فإن كلمات كل لغة تستدعى أفكارا وعوالم ثقافية مختلفة اختلاف جذريا عما تستدعيه اللغة الأخرى (١٢)

— وعلى هذا النحو تبدت اشكالية العلاقات بين الكلمات والاشياء ، كما تبدت استحالة وجود علم للاشياء يعتمد على الكلمات وحدها وشارك لينتشر فى توضيح بعض مشكلات اللغة فكل لغة ، كما لاحظ فى كتاباته ، تتخذ سبيلها للاحتفاظ بتوازن ضرورى فى مفرداتها بين استعمال واسع النطاق لألفاظ عامة تشير اليه معانى عامة من جهة والفاظ خاصة أقل شيوعا وتشير

الى معانى خاصة ومحددة من ناحية أخرى . كما برهن ليبنتز أيضا ، مع وفرة فى الامثلة ، على افتقار التوافق فى الابنية الاعرابية والأنظمة النحوية ، ونتيجة لذلك رأى أن لكل لغة طوبوغرافيتها ، ليس فقط على المستوى الصوتى ، وانما أيضا على المستوى الدالى . فاللغة ليست مجرد كسوة صوتية لكيان من المقولات والتمصورات الكلية ، بل هى على العكس من ذلك ، أنها تمتلك دورا فعالا مؤثرا فى تشكيل فكر الجماعات التى تتخذها . (١٣)

- واذا أنتقلنا الى فيكو لوجدنا أنه عادة ما يصور على أنه فيلسوف للتاريخ . له بعض الافكار المحددة عنه ، ومنه اشتق بعض أفكاره عن اللغة ، لعل من أبرزها فرضية الطبيعية الشعرية لها . ومع ذلك ، فقد ذكر فى كتابه "العلم الجديد" أن الهيكل العظمى للفكر عنده هو تصوره للغة ، وفى رأيه أن تاريخ اللغة يشكل حجر الزاوية لتاريخ الافكار والديكتاتيون والقانون ، وعلى عكس الرأى السائد كان لديه أفكار محددة عن اللغة ونتيجة لذلك ، كانت رؤيته لتاريخ الأمم والشعوب من منطق نظرتة الخاصة للغة .

- لقد برهن فيكو على خطأ النظر الى اللغويات باعتبارها انعكاسات لمقولات وتمصورات كلية كما ذهب أصحاب النزعات الأرسطية والعقلانية ، فمثل هذه النظرة تفترض وجود

التصورات والمقولات بشكل يسبق أى نشاط أنسانى ، وهو تمسور بدا. ساذجا للغاية عند فيكو ، باعتبار أن اللغات أقدم كثيرا من أرسطو ، وهى تعبر عن معرفة ليست من النوع العقلى ، وطريقة اللغة فى ربط الأشياء وتصنيفها بواسطة الاسماء هى طريقة شعرية وخيالية وليست عقلية أو فلسفية ، وبالتالي فان اللغة لا يمكن أن تتحدد تحت سيادة أى خط كللى من المنطق ، فكل لغة تشكل نماذجها خلال تنظيم الخبرة الانسانى فى معانى محددة ، وحتى عندما تبدأ اللغة فى التعبير عن نزعة عقلية عامة ، يستمر أساسها التقليدى على هذا النحو .

- وأكد فيكو على شخصية وعبقرية كل لغة ، فاللغات الفرنسية واللاتينية واليونانية والالمانية وغيرها من اللغات (١٤) تختلف عن بعضها البعض فى ضوء الخصائص القومية المتميزة .

- ومع ختام القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر بدأت إرهاصات وصلت ذروتها مع منتصف القرن الثامن عشر بشأن نظرة جديدة. الى اللغة أعتبرت نقطة تحول حاسمة فى تاريخ الدراسات اللغوية ، اذ للمرة الأولى لم تعد اللغات مجرد تسجيل أو نسخ تصورات مساوية لها ومحددة مسبقا ، بل أصبحت نقاط انطلاق مختلفة تاريخيا وعليها تعتمد الأفكسار والتصورات التى تختلف بدورها من حقبة الى أخرى ومن مدينة الى أخرى . وخص فيكو جزءا كبيرا من كتاباته لدراسة رموز

اللغات المختلفة التي تعلمها . وهكذا بفضل كل من بيكسون وجون لوك ولينتنز وفيكو أمكن للدراسات اللغوية أن تتخذ زاوية جديدة ، فإذا ما أضفنا إلى ذلك جهود المدرسين الألمانية في هذا الاتجاه بتأثير كل من هامان وشلجل وفسون همبولت وهيردر ، أدركنا إلى أي حد كان لهذه النظرة الجديدة إلى اللغة دورها في تأكيد البعد الانساني كعامل مؤثر في تعاملنا مع اللغة . بمعنى أن اللغة لم تعد تفهم باعتبارها مجرد نتاج للعقل المجرد فحسب ، بل أصبحت تدرك من خلال علاقتها بالإنسان ككل ، وبالتالي لم تعد اللغة مرتبطة بمرحلة معينة من التطور ، بل أصبحت قديمة قدم الإنسانية نفسها ، وقد تبدى هذا الموقف الجديد عند هيردر على وجه الخصوص ، وهو ما يتضح في نظريته للغة باعتبارها أداة لا غنى عنها في التعرف على شخصية الشعوب والأمم ، ومن هنا كان اهتمامه بدراسة لغات بل ولهجات الشعوب على اختلافها ، كما أن عمليه الاتصال اللغوي قد أثبتت لهيردر أن التطور العقلي للطفل ما هو إلا مجرد نتيجة لمرانه على استخدام إشارات محددة ، وقبل أن توجد اللغة المنطقية كان الإنسان البدائي في العصور القديمة يعبر بصحياته عن مشاعره وعواطفه أي أن اللغة الشاعرية كانت أسبق في الوجود على اللغة المنطقية . (١٥)

— وإذا كانت النظرة الإنسانية قد تمكنت إلى حد ما من زلزلة عرش أصحاب النظرة التقليدية ، فإن هذا لا يعني أن

الطريق أمامها كان ممهدا الى الدرجة التى تسمح باتقان الفلاسفة حولها ، خصوصا وأن بعض كبار الفلاسفة لم تستطيع التخلص من النظرة التقليدية للغة . وربما كان ذلك مقبولا فى القرن السابع عشر عندما لم تتضح الرؤية الجديدة. الى اللغة بعد ، وهو ما يتضح فى موقف ديكارت الذى قبل من جديد النظرات المدرسية والارسطية عن اللغة ، فأصبحت الكلمات عنده وسائل شفافة للتعبير عن الفكر ، وباعتبارها كذلك وجدانها لا تستحق أى اهتمام خاص لانها لا يمكن أن تغير شروط الشك أو اليقين^(١٦) ، وهكذا قدر لرأى أرسطو فى اللغة أن يكون له السيادة على الفكر الديكارتي رغم تعارض المنهج العقلى عند ديكارت مع منهج القياس الأرسطى .

- ٦ -

- ومع تحقيقه القرن الثامن عشر من خطوات فى سبيل تأكيد النظرة الجديدة الى اللغة ، إلا أنه سرعان ما جاء كائن بفلسفته النقدية معترضا مسيرة تلك النظرة ، لينضم بذلك الى أصحاب النزعة الاسمية فى النظر الى اللغة .

- والحق أن اهتمام كائن بمشكلات اللغة كان محدودا للغاية ، بل يمكن القول أنه اتخذ موقف الصمت تجاهها ، وعلى الرغم من أنه عاش فى نفس المدينه التى عاش فيها هابسان ، وتردد على نفس الدوائر الثقافية والجماعات التى تردد عليها كما اشترك معه فى التخطيط لتأليف كتاب ، إلا أنه لم يستطع

مجاراته في الاهتمام بقضايا اللغة . بل كانت نقطة الخلاف بيننا حول اللغة هي التي أدت الى التباعد بينهما ، فقد أكد هامان على أن العقل أو الاولى APriori يفترض شيئا آخر وهو اللغة فاللغة ، أسبق من الفكر ، كما كان المناخ السائد وقتها الى اللغة وظيفة حاسمة في تكوين الفكر ، ولا شك أن مثل هذه الرؤية ما كانت تتفق مع فيلسوف جعل من نقد العقل البشرى منطلقا له ، يضاف الى ذلك أن الصفحات القليلة التي كتبها في دراساته الانثروبولوجية عن طبيعة اللغات الاوربية تؤكد عدم غايته الدقيق بالخوض في تحليل مشكلات اللغة .

— وإذا كان من الصعب تفسير موقف الصمت الذي اتخذته كائنا من اللغة ، الا أنه يمكن القول أن موقفه هذا لم يكن محض مصارفة أو اتفاق ، فالفلاسفة أصحاب الاتجاهات العقلية وعلى رأسهم كائنا في اتجاههم الى تقديم قائمة منظمه دقيقة لكل شيء نلتقي به بالنظر الى العقل الخالص ، تبدو الفلسفة بالنسبة لهؤلاء مجرد أداة هامشية متطفلة على مملكة العقل . كما تبدو الصور اللغوية في تنوعها وترددها وتذبذبها وطابعها الوقتي العابر وتنافرهما وخضوعهما للاختلافات المتعددة بين الافراد — تبدو هذه الصور بعيدة كل البعد عن طابع الضرورة والكلية وهو الطابع الذي تتصف به الشروط الاولى الترنسندنتالية التي تجعل التجربة ممكنة ، وهكذا لا تتفق الصلوات اللغوية في ضوء خصائصها هذه مع العقل الذي يشرع للأشياء ومن

- ومن الممكن أيضا افتراض أن كانت بعد قراءته بعض تأملات كل من هيوم وهامان عن اللغة أكتشف تضمنها شحنة شديدة الانفى يمكن أن تنسف بأسس نظريته النقدية الخاصة بالتصورات الكلية الأولية وأيا كان السبيل نحو تفسير موقف كانت فمسن المؤكد أنه أثر تأثيرا حاسما فى تاريخ الفكر الغربى فمسن مرحلته المتأخرة بشأن اللغة ، مما أدى الى تجاهل الفكر الفلسفى لقضية اللغة لعدة قرن من الزمان تقريبا^(١٧) وبذلك، تجمدت الجهود التى بذلت فى حقل اللغة من قبل أقطاب الفكر الفلسفى أمثال بيكون ولوك وليبنتز وفيكو وهيردر وهامان وغيرهم .

- وهكذا أعيد أحياء النظرة التقليدية الى اللغة ،وهى نظرة أصحاب النزعة الاسمية ممن تناولوا اللغة باعتبارها مجرد سجل من بطاقات الاشياء والتصورات وانعكاس لها . وربما كان مرجع ذلك الى أن الافكار الارسطية عن اللغة كان لا يزال لها موقع المدايرة فى البحث اللغوى حتى نهاية القرن التاسع عشر وكان أن تراجعت المكتسبات الجوهرية التى تحققت فى حقل الدراسات اللغوية بفضل جهود بيكون ولوك وليبنتز وفيكو وهيردر من اختفاء للنزعة اللفظية وتأكيد لاهمية المنهج التجريبي فى الدراسة والبحث الى اكتشاف للاختلافات النحوية والدلالية للغات . وبدأت كل هذه المكتسبات كما لو كانت تمثل مرحلة عابرة فى تاريخ الدراسات اللغوية ،بل بدأت كما لو لم

تكن موجودة أصلا . وكأنه قدر للتصور الساذج عن اللغة أن يعود من جديد فيعلن سيادته وبالتالي يعلن سيادة العقل متوافقا بذلك مع تطور الفكر الفلسفى نفسه من كانط الى هيجل . فاذا كان العقل عند كانط مشرعا للأشياء واذا كان عند هيجل تخضع له الاشياء فى وجودها وحركتها أو ميرورتها ، فانه كان الطبيعى أيضا أن تخضع له اللغة فتصير تابعة له يسبقها ولا تسبقه . ولعل موقف هيجل من التعبير الاسطورى يؤكد ذلك ، فالفكرة التى لم تستحوذ على صاحبها بعد تعجز عن أن تجد اللغة الملائمة للتعبير عنها ، ولا يكون أمامها الا اللجوء الى الأسطورة (١٨) .

-٧-

- واذا كانت النظرة الارسطية الى اللغة قد عادت من جديد ، فان تطور الاهتمام بالدراسات اللغوية أدى بدوره الى أحياء النزعة الانسانية فى النظر الى اللغة مرة أخرى . ومن تحددت قيمة الجهود التى قام بها كل من كروتشه وسوسير للتعامل أمادة الاعتبار للبعد الانسانى والاجتماعى فى دراسة اللغة .

- وربما قيل عن كروتشه أنه لم يهتم باللغة ككل ، وإنما أهتم بجزء منها فقط ، وهو يتعلق باللغة فى وظيفتها الجمالية فحسب ، لكن مثل هذا الاعتقاد تدحفه النظرة المتأنيئة لأفكاره عن اللغة ، فما قاله عن اللغة لا يرتبط بجزء منها فقط وإنما يرتبط بطبيعة اللغة وقضاياها ككل .

- والحق أن كروتشه اتخذ موقفا رافضا من الافكسار التقليدية عن اللغة منذ البداية فنجد التفسيرات العقلية للغة والعالم، فالتعيز بين الكلمات المختلفة والانواع المختلفة بين الاشياء يتماثل في رأيه مع أخضاع الوقائع التي هي في ذاتها غير منقسمة الى عملية من التجريد، وليس من الصحيح أن ننظر الى القضايا باعتبارها مجرد مجموعة من الاصطوانات والحروف بصرف النظر عن معناها، بل أن القضايا عنده تمثل وقائع تتمم بالوحدة. ولا تقبل التجزئة . وكل قضية لها معنى، طالما كانت كل قضية واحدة مرتبطة بمضمون وبحالة العقل الذي تعبر عنه، ولكل تعبير حالة عقل واحدة تطابقه، ولكل حالة عقل تعبير واحد يطابقها . وكل تعبير لغوي يشكل كيانا فريدا لا سبيل الى وصفه واقعيا في ضوء مقولات عامة، وبذلك تصبغ اللغة سلسلة من التعبيرات كل تعبير يظهر في الصورة التي يبدو عليها مرة واحدة، فقط، بحيث لا يمكن تكراره أو مقارنته بغيره فيبدو الكلام وكأنه أشبه بالتعبيرات الفنية الشعرية. (١٩)

- وطبقا لتصور كروتشه هذا يتعذر اساءة فهم اللغة، طالما أن كل تعبير بمجرد ظهوره في التاريخ فإنه يظهر ومعناه المعنى الخاص به، لكن من الواضح أن مثل هذا التصور لا يفسر لنا كيف نتصل ببعضنا البعض، فنحن اذا صرحنا بأن التعبير وحالة العقل لا يمكن إعادة تحققهما أو تكرارهما لتعبرنا بالتالي الاتصال بين البشر . ومن هنا ذهب كروتشه الى أن

الضمان الاساسى للتوابع واللاتمبال الفعال بين البشر يمكن أن نجده خارج حدود اللغة والخبرة نجده فى مجال السروح المطلق ومن ثم فان الوحدة الصوفية بين الارواح هى وحدها التى تضمن التفاهم العتبادل بين الافراد من طريق اللغة واذا كان كروتشه قد حاول أن يجد حلا للمعضلة التى اثيرت بشأن تصويره للغة ، فانه فى التطور الأخير من نظريته فى اللغة لم يكتشف بذلك ، بل آتجه الى تناول اللغة بامتبارها نشاطا اجتماعيا ، وبذلك دخلت فكره البراكسيس الاجتماعى لتعمل بدورها على تحطيم التصور الارسطى الثقليدى للغة . ومن هنا وجدنا كروتشه يذهب الى القول بأن ما نطلق عليه اللغة بصرف النظر عن منتجاتها وتاملاتنا بشأنها واحكامنا على تعبيراتهننا: ورأى علماء اللغة ... هو شئ مختلف كلية ، أنه شئ يقتحم حياتنا الاخلاقية ويتفاعل مع رغباتنا وشهواتنا وطموحاتنا وافعالنا وعاداتنا وتخيالاتنا واغاطنا فى السلوك كطريقتنا فى نسبة معنى أو آخر الى الاصوات أو طريقة تلفظنا بالكلمات وبذلك تتبدى اللغة فى كل شئ يمكن أن نعهده نشاطا عمليا . (٢٠)

- وربما كان فى مقدور كروتشه أن يطور وينمى موقفه هذا الى نهايته ، الا أنه أثر أن يتوقف عند هذا الحد حتى لا يتناقض مع الطابع الروحى لفلسفته ككل . ومتى انتقلت الى فرديناند شوبنر لوجدنا أنه أمكن رفضه للزعة الاسمية فلسفى (٢١) النظر الى اللغة منذ البداية ، كما ذهب الى القول بأن ،

ماهية الصورة اللغوية تعتمد على قيمتها ، وقيمتها تعتمد على النسق اللغوي الذي تشكل جزءا منه ، وبذلك تتحدد الكلمة بواسطة علاقتها مع بقية العناصر أو الكلمات في ذلك النسق ، فالرمز أو الكلمة يكتسب دلالة ومعناه من خلال علاقته بالنسق (٢٢) ككل . ولا شك أن مثل هذا الرأي ينطوي على بعض الاشكالات التي تجعل مفكرا في مكانة سوسير لا يرض عنه في ضوء ما يؤدي إليه من بعض التساؤلات ، فالذات كانت الصورة اللغوية تتحدد في ضوء العلاقات التي تربطها ببعضها البعض ، فكيف يمكن تحديد العلاقات بسدون تحديد ما تقوم بربطه أولا ، يضاف الى ذلك أن تعريف سوسير للوحدة اللغوية تفسير كيفية مقارنة مرحلتين متشابهتين من مراحل اللفظة أو مراحل نفس الكلمة . فالكلمة في مرحلتها الجديدة قد تتوحد حروفها مع الكلمة في مرحلتها القديمة ، ولكن دلالتها تختلف باعتبار أنها قد تقترن بصورة لغوية لم تكن معروفة من قبل ، وبالتالي يععب مقارنة الكلمة في سياقها القديم بنفس الكلمة في سياقها الجديد ، فنحن يمكننا أن نفترض استمرارا بين كلمتين متى مرحنا بأنه ليس فقط عن طريق العلاقة بالكلمات يتحدد معناها ، وإنما أيضا عن طريق شيء مستقل عن علاقاتها بالكلمات الأخرى ، وإذا اعتقدنا مع سوسير أن ماهية الكلمة تتحدد عن طريق علاقاتها المترامنة معها وحيث أن علاقات الكلمة في مرحلتها القديمة تختلف عن علاقات الكلمة في مرحلتها الجديدة ، فإن الكلمتين وأن توحدت حروفهما تصبحا كلمتين مختلفتين تماما ، وبالإضافة الى ذلك يصبح من

المتعذر أن نتكلم عن أية تحولات أو تغيرات دلالية أو صوتية للكلمة .

- والحق أن تحديد سوسير للوحدة اللغوية جعل من المستحيل أن نفسر على أي أساس تتم المقارنة أو يتم تحديد العلاقات التي تربط مرحلتين متتابعتين في تاريخ نفس الوحدة اللغوية أو النسق اللغوي ، ومن هنا فسر البعض عدم أكثر من سوسير بطبع عمله في صورة محددة لما ينطوي عليه من تساؤلات يصعب الإجابة عليها ولعل هذه المعوجة يمكن تفسيرها في ضوء تبعية النظرة التطورية أو التعاقبية (الدياكرونية) عند سوسير لنظرة التوافقية أو التزامية (الساكرونيكية) وبكلمات أخرى فإن مقدمات لا تسمح لنا فقط بتبرير أو تفسير علاقة التعاقب المستمر لمرحلتين متتابعتين لنفس اللغة ، ولكنها لا تفسر لنا أيضا كيف يمكن لشعبيين أو أكثر الادعاء بأنهما يتكلمان نفس اللغة ، أو كيف يمكن لكل منهما أن يفهم الآخر ، ذلك أن حضور أو غياب كلمة واحدة ينتج عنه تغير دور العلاقات ككل في النظام المعجمي . (٢٣)

- لا غرو بعد ذلك أن أتجه سوسير في الجزء الثالث والآخر من محاضراته في علم اللغة إلى القول بأن الصور اللغوية تستمد قيمتها ليس من النظام أو النسق الذي تدخل فيه باعتبارها جزءا منه ، وإنما من القائم على استعمالها

خلال مجموعة من البشر ،بذلك أدخل العنصر الانساني الذاتى فى
تحديد ماهية الصور اللفوية (٢٤)

- يمكننا الآن فى ضوء الصراع بين النزعتين الاسمية
والانسانية فى مجال اللغة أن نحدد حقيقة موقف فستجنشتاين،
فقد بدأ بالارتباط بالنزعة الاسمية ،ثم كان انتقاله السلى
النزعة الانسانية،وفى ضوء هذا التحول الاخير التفت أفكساره
مع العديد من التيارات الفلسفية كالبرجماتية والماركسية
والوجودية ، والتفت دراساته أيضا مع نتائج العديد من
الدراسات الانثربولوجية والعديد من الدراسات المعاصرة فى
مجالات علم اللغة وعلم النفس ،وبذلك كانت نظريته الاخيرة الى
اللغة وراء هذا التلاقى والتقارب بينه وبين غيره من
العاملين فى المجالات المختلفة للخفارة الانسانية،حتى اذا ما
أردنا توضيح ذلك كان علينا أن نتجه الى مناقشة تطوره من
النزعة الاسمية الى النزعة الانسانية فى النظر الى اللغة ،
ومن خلال تحديد ملامح هذا التطور ومضامينه المختلفة يمكن
بالتالى تحديد المتشابهات الفلسفية لفكر فستجنشتاين فى
المرحلة الاخيرة من تطوره ،وهى المرحلة التى يعد فيها ضمن
المهتمين بفلسفة الفعل .

الفصل الثاني
استجشتين من التصور الارسطي
الى التصور الانساني للغة

رأينا أن اللغة طبقا للنظرية التقليدية تتضمن
كلمات، وكل كلمة تعملك معنى طالما أنها تواجه شيئا، ونحن
نتعلم اللغة عن طريق تعلم ما تشير اليه كل كلمة فالكلمات
أسماء لأشياء وموضوعات، ومعرفة اللغة يعنى تحديد كل ما
تشير اليه الكلمات، فالكلمة التى لا تشير الى شيء محدد
ليست بكلمة على الاطلاق، بل هى مجرد صوت لا علاقة له بالمعنى
المعنى .

- يجب أن نظرية اللغة الى الكلمات باعتبارها
أسماء لم تفترض للتطبيق على كل الكلمات، ذلك أنه إذا كانت
هناك كلمات مثل كلب ومنفذة وشجرة وغيرها من الكلمات تشير
الى أشياء محددة، فإنه توجد طائفة أخرى من الكلمات مثل لا
و، أو نوظفها كشوايت منطقية Logical Constants
ومثل هذه الكلمات لا تشكل مشكلة حقيقية، لكن هناك حالات
أخرى تواجه فيها مشكلة تحديد ما تشير اليه الكلمات من
أشياء وموضوعات، فعندما نستخدم تعبير المربع الداخلى غير
موجود، فهل يمكن القول أن مثل هذا التعبير يقصد به الإشارة
الى شيء محدد؟ فى هذا الصدد رأى الفيلسوف الالماني ماينونج
meinong أنه طالما أن تعبير المربع الداخلى لابد أن يشير
الى موضوع محدد طبقا لرأى أصحاب النظرية الاسمية الى اللغة،
كان معنى ذلك ضرورة تواجد كيانات تصورى أو تخيلوى يحمل الاسم
وتشير اليه الجملة .

- يبد أن رفض مثل هذا التعبير بمعنى رفضنا التسول بأن كل الكلمات باستثناء الثوابت المنطقية لابد أن تنتمى الى عالم الاسماء، وبالتالي رفضنا الاعتقاد بأن معنى الكلمة يتحدد في ضوء الشيء الذي تواجهه - مثل هذا الموقف يقضى تعبير المربع الداخلى من دائرة المعنى، ومن ثم لا يمكن الحكم عليه بالصحة أو الخطأ . ويتتبع ذلك ضرورة اعترافنا بأن تعبير المربع الداخلى يعنى شيئا ، أو بعبارة أخرى أنسنة يتضمن مغزى وأن أفقد الإشارة الى شيء محدد بالذات .^(١)

- ويغفل رسل أمكن إيجاد حل لنظرية الاسم فى اللغة ، فإذا كان تعبير المربع الداخلى لا يعنى شيئا محددا، فليست معنى ذلك أن تفترض كيانا تصوريا أو روحيا تقابل كما اعتقد مليندوخ، ذلك أن عبارة المربع الداخلى موجود، هى فى الحقيقة عبارة لا تشير الى موضوع محدد، وأن أدت صورتها النحوية الى الاعتقاد بأن لها موضوع وهو المربع الداخلى، ووظيفة التحليل الفلسفى أن يكشف لنا عن الصورة الصحيحة المنطقية للجملة، فما تقوله الجملة بحق هو أنه لا يوجد موضوع يمكن أن نحمل عليه صفتا التربيع والتدوير فى آن واحد . وهكذا رأى رسل أن الصورة النحوية للجملة القائلة أن المربع الداخلى غير موجود تدفعنا خطأ الى الاعتقاد بأنها تمتلك نفس الصورة المنطقية، مما يودى الى حدوث ميتافيزيقية منافية للعقل ، فما نحتاج اليه حقيقة هو إعادة تكوين أو صياغة الصورة

المنطقية للجملة على النحو التالي المربع الدائري غير موجود .
تعنى أنه لا يمكن أن يوجد موضوع يكون مربعا ودائريا معا .

- ولما كانت الصورة المنطقية للجملة تختفى عادة في
لغة الحياة اليومية ، من هنا تبدت الحاجة الى بناء لغسته
تعمل على الحفاظ على الصورة المنطقية للجملة . (٢)

- فاذا ما أتضح موقف رسل على النحو الذي عرضناه ،
أمكن لنا أن نتقل الى نظرية فيتجنشتين في اللغة على نحو
ما بدت عليه في رسالة منطقية فلسفية ، والتي يمكن أن نحدد
خطوطها العريضة على النحو التالي :-

١ - العالم يتكون من مجموع الوقائع Facts أو
أنه ينقسم الى وقائع .

٢ - الواقعة تمثل حالة الاشياء - States of affairs
وحالة الاشياء تمثل مركب من الموضوعات أو الاشياء .

٣ - ونظرا لأنها تمثل جزءا من العالم ، فإن الصور لا
يمكن أن تكون شيئا آخر خلاف الوقائع .

٤ - لكنها تمثل وقائع من نوع خاص . أنها وقائع لها
خاصية مشتركة مع غيرها من الوقائع ، فاذا كانت الواقعة صورة

فإنها ينبغي أن تمتلك صفة مشتركة مع ما تصوره .

٥ - وهذا الشيء المشترك يسميه فيتجنشتين بالشكل

التصورى .

٦ - والشكل التصورى هو إمكانية ارتباط عناصر الصورة

مع بعضها البعض بنفس الطريقة التى ترتبط بها الأشياء فى
واقعة ، أو بعبارة أخرى تماثل البناء بين الصورة وبين ما
تقوم بتصويره (٢) .

- وهكذا لم يؤكد فيتجنشتين على الصورة الأساسية للغة

فحسب ، بل أكد أيضا على أن اللغة تتكون من عناصر بسيطة ،
وهنا يتضح مدى تأثيره بفكرة رسل عن اللغة باعتبارها مركبة
من عناصر بسيطة ، وهى القضايا . ومثل هذه العناصر اللغوية
تعكس وقائع العالم ، بيد أن رسل لاحظ أيضا أن المشكلات
الفلسفية تنبع مباشرة من تحريف لغة الحياة اليومية ، ومن
هنا رأى ضرورة تكوين أو بناء لغة جديدة . أكثر ملائمة لوقائع
العالم ، فالمشكلات الفلسفية ، كما ذهب رسل نشأت نتيجة وجود
عبارات فلسفية اكتسبت صورا نحوية باطلة ، وفى مثل هذه الحالات
ينبغي فحص نحو الجملة ، وسنرى أنه فى بعض الحالات أننا متس
أعدنا صياغة الجملة فى ضوء صورتها المنطقية ، فإن مثل هذه
المشكلات ستختفى بالتبعية ، وهذا ما دفع رسل فى هذه المرحلة
الى العمل على بناء لغة جديدة يمكن أن تبطل مثل هذه الأخطاء (٤) .

- وفى مقابل رأى رسل ، لم يعتقد فستجنشتين بوجود حاجة الى بناء لغة جديدة. باعتبار أنه توجد فقط لغة واحدة ، فكل اللغات هى لغة واحدة. بالنظر الى شروطها المنطقية ، فالبناء أو الماهية يكمن فى لغة الحياة اليومية ، ووظيفة الفلسفة هى تعرية هذا البناء ، بمعنى الكشف عن منطق اللغة ^(٥) ، وهنا يقول فستجنشتين : أن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقى للأفكار .

- فالفلسفة ليست نظرية من النظريات ، بل هى فاعلية .
- ولذا يتكون العمل الفلسفى أساسا من توضيحات .
- ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا . من القضايا الفلسفية ، وأنما هى توضيح للقضايا .

- فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة ، والا ظلت تلك الأفكار معتمة ومبهمة - إذا جاز لنا هذا الوصف . (٦)

- وبذلك أتجه فستجنشتين فى رسالة منطقية فلسفية الى الكشف عن المستوى العميق للغة ، فهو لم يتعامل مع لغة الحياة اليومية ، لكنه تعامل مع ما ينبغى أن نكشفه من أسس اللغة الجارية متى اخترقنا سطحها ، فإذا كانت اللغة الجارية تتخفى بصورة لا تبرز صورتها المنطقية على نحو مباشر فإن وظيفة التحليل الفلسفى أن يقوم بكشف الشقاب منها .

- بيد أن اهتمام فستجنشتين بالكشف عن البنســــــــــــــــاء المنطقي الخفى للغة الجارية فى الرسالة المنطقية الفلسفية لا يعنى أبدا أنه أهتم بلغة المنطق وحدها أو بالقضايا وحدها ، بل أن اهتمامه قد أنصب على اللغة ككل كما أنصب على كل قضية . فليس صحيحا أن يقال أن المرحلة المتقدمة من فكر فستجنشتين كما تمثلت فى كتابه "مباحث فلسفية" قد ارتبطت بلغة الحياة الجارية وحدها ، بينما ارتبطت المرحلة الاولى من فكره بلغة المنطق أو القضايا المنطقية وحدها ، فهو عندما أكد على أن القضية تمثل صورة للواقع فإن اهتمامه هنا قد تعلق بقضايا اللغة الجارية ، وهناك العديد من الامثلة الشى (٧) تؤكد اهتمامه هذا فى الرسالة المنطقية الفلسفية ، ويمكن الاستشهاد ببعض أقواله فى هذا الصدد :- للانسان القدرة على إنشاء لغات يمكن التعبير فيها عن كل معنى بدون أن تكون عنده أدنى فكرة عما تعنيه كل كلمة أو كيف تعنيه ، كالحال عندما يتكلم الانسان بدون أن يعرف كيفية أخراج الأصــــــــــــــــوات المفردة .

- اللغة الجارية هى جزء من الكيان العفوى للانسان ، كما أنها لا تقل تعقيدا عنه ، ومن هذه اللغة الجارية يستحيل على الانسان أن يصل الى منطق اللغة مباشرة . واللغة تستر الفكر على نحو لا يجعل من المستطاع للانسان أن يستدل من الصور الخارجية للثياب صورة الفكر التى تكسوها ، لان الصــــــــــــــــورة

الخارجية للشباب إنما تكونت لتستهدف هدفها يختلف كل الاختلاف
عن أظهارها لصورة اليدين المكسوبة بها ، إلا أن المواقف
الصامتة التي تبدل لفهم اللغة الجارية معقدة غاية التعقيد .^(٨)

- أن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية
ليست كاذبة بل هي خالية من المعنى ، فليستنا نستطيع أن نأخذ أن
نجيب عن أسئلة من هذا القبيل ، وكل ما يسعنا هو أن نقدر
عنها أنها خالية من المعنى ، فمعظم الأسئلة والقضايا التي
يقولها الفلاسفة إنما تنشأ من حقيقة كوننا لا نفهم لغتنا
(فهي أسئلة من نفس نوع السؤال الذي يبحث فيما إذا كان
الخير هو نفسه الجميل على نحو التقريب) وأذن فلا عجب ، إذا
عرفنا أن أعرق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق .^(٩)

- أن الفلسفة كلها عبارة عن نقد للغة (لكن ليس
بالمعنى الذي ذهب إليه موثر mauthner) وفضل رسل
يعود إلى أنه قد أوضح أن الصورة المنطقية الظاهرة للقضية
ليست من الضروري أن تكون هي صورتها الحقيقية .^(١٠)

- إذا ما أوجهنا إلى المرحلة الأخيرة من تطوره كما
تمثلت في كتابه "مباحث فلسفية" لوجدنا أنه استمر في ارتباطه
بلغة الحياة الجارية ، إلا أنه تخلص عن فكرته السابقة بوجود
ماهية للغة ، فليست هناك حاجة لاختراق سطح اللغة لكشف صورتها

المنطقية أو مبنائها الخفى ، ولا يكتفى فستجنشتين بذلك بسبل تجده يعترف بفداحة الأخطاء التى وقع فيها فى كتابه ^(١٧) الأول ولعل من أبرز هذه الأخطاء نظريته الضيقة الى اللغة ، ومن هنا كان عليه أن يوسع من حدود تلك النظرة .

- والحق أن فستجنشتين لم ينكر فى عمله الاخير
إمكانية وجود معنى يرتبط بتعبير منطق اللغة ، الا أنه بسدلا من رؤيته للكلمات باعتبارها مجرد عناصر فى حساب منطقي ، فإنه رأى الكلمات والجمل أشبل ما تكون بالوسائل أو الأدوات التى نستخدمها فى المواقف الحياتية المختلفة ، وبدلا من النظر الى الكلمات كموضوعات تحمل معان ثابتة ، نظر إليها كوسائل كل منها له فئة من الاستعمالات المتنوعة ، وهكذا انتقل من مجال الجانب التصوري للغة الى مجال تحديد طابعها الوظيفى العملى ، ومن ثم فإن مطلب الوضوح الذى كان مرتبطا بتجديس ^{*} النهاية المنطقية للغة فى ضوء الرسالة المنطقية الفلسفية ، أصبح الآن مرتبطا بلغة الحياة الجارية كما تتبدى معزولة عن صورتها المنطقية ، فقد أدرك فستجنشتين أننا فى المواقف الفعلية الحياتية ندرك أدراكا واضحا طبيعة اللغة ، ولو لم ندركها بوضوح لما أمكن لكل منا أن يفهم الآخر ، وربما صادفنا بعض الكلمات الغامضة ، لكننا متى استعملنا الكلمة الغامضة فى هذا الموقف أو ذاك أصبحت هذه الكلمة واضحة لنا ^(١٨) فالكلمة يتحدث معناها من طريق استعمالها فى مواقف فعلية

ويقتضى أن شخصا عال في درج المكتسب يمكنه أن يجد أقلام مختلفة ، أحضر
لى واحدا منها . فى هذه الحالة نتوقع أن الشخص الذى وجه
اليه الامر عليه بأن يتجه الى درج المكتب ويفتحه ويأخذ
قلميا ويحضره للمتكلم ، ومثل هذا المسلك أو التصرف يعطى
دلالة واضحة على فهمه وإدراكه لمحتوى الكلمات أو بعبارة
أخرى يمكن القول أن مثل المسلك يدل على الفهم المشترك بين
الشخصين ، لكن لنفترض أن شخصا منهما الذى بمثل هذا السؤال
على الآخر هل تدرك مشكلة الواحد والمتعدد^(١٩) . تكون الاجابة
الواردة أو المتوقعة ، أننى أدرك بوضوح ما تعنيه عندما
تطلب منى قلميا واحدا ، لكننى لا أدرك أبدا مقصدك من عبارة
الواحد والتعدد . وإذا كان فستجششتين قد أكد على أهمية
النظر الى اللفظة فى استعمالها فليس معنى ذلك أنه قد أنكر
وجود لغة للرياضيات أو للعلم ، فكل منها يتطلب تحديدا دقيقا
لللفاظ ، الا أننا لسنا فى حاجة الى أن نغير اللفظة أو نصفها
يمثل هذه الدقة المتحققة فى الاستعمالات الخاصة^(٢٠) ، ذلك أن
تحديد اللفظة الجارية على هذا النحو يخرجها عن طبيعتها
الحقيقية باعتبارها وسيلة للتفاهم المشترك بين الجميع وليس
بين أفراد فئة محددة لأغراض محددة .

— ولا شك أن المنهج العلاجى مند فبتجششتين يعتمد على
مثل هذا التصور الجديد للغة ، فنحن عن طريق اللغة يمكننا

علاج الاخطاء التى قد تقع فيها نتيجة تجاهلنا الاستعمالات
المألوفة المعتادة للغة ، وبالتالى فإن مثل هذه الحسابات
تعطينا مؤشرات نحكم بواسطتها على الاستعمالات الشاذة للغة
وبذلك فإننا متى أنتابتنا الحيرة بشأن كلمات مثل الزمان
والتغير والتعدد ، فإننا نحتاج فقط الى الحالات التى تستعمل
هيها هذه الكلمات بالفعل ، والحالات التى ليس هناك أى شك
فى معناها ، وهو ما يمكننا من أن نكتسب أدراكا أوضح لكيفية
استعمال اللغة ، فالمشكلة الحقيقية التى قد تقع فيها - كما
يسرى فستجنشتين - أنه بالنسبة لبعض الكلمات مثل كلمة الزمان
هناك نعتقد أن لها معنى محدد يرتبط بها ، وفى الكتاب الأزرق
(٢٥)
أعتبر هذا الموقف تعبيراً عن رغبة ملحة فى التعميم. أما فى
كتابه " مباحث فلسفية " فقد فرس هذا الاعتقاد نتيجة الفكرة
الخاطئة الموجودة لدينا والتى مؤداها أن كل كلمة ينبغى أن
تشير الى معنى محدد واحد ، وهو ما يتعارض مع واقع اللغة ،
فالكلمات التى تتكون منها اللغة تتميز بتنوع استعمالاتها ،
فكل كلمة لها استعمال متباينة ، وكل استعمال يحدد لنا
معنى الكلمة فى هذا الموقف أو ذاك ، وبالتالى فإن معنى الكلمة
قد يختلف بين استعمال وآخر ، فالكلمة لا تحمل معنى خاص بها
يشكل ماهيتها الشابتة ، بل أن معناها يتحدد عن طريق ربطها
بمواقف فعلية تستعمل فيها .

- لا غرو بعد ذلك أن اتجه فستجنشتين الى تقديم

مجموعة من الامثلة العينية مستمدة من الواقع الانساني يحدد
بها مقصده ،ومن ثم نجده في كتابه مباحث فلسفية يتجه الى
الواقع المعاش بالفعل بدلا من الالتجاء الى التجريد .العقلي
الجاف الذي غلب على الرسالة المنطقية الفلسفية ،فنحن فلى
المباحث الفلسفية نعايشن نماذج عينية . مشخصة قريبة منا كل
القرب ،بل أننا نشعر بمشاركتنا الفعلية في ايجادها ،فهى
مستمدة من حياتنا ونحن طرف فيها . فنحن نشترى ونبيع ونطلب
ونعمل ونساعد ونأمر ونلعب نحن نقوم بالعديد من الانشطة
ونستخدم اللغة لممارسة تلك الأنشطة . فقد يرسل شخصا ليشتري
عدة . أشياء من السوق ،ونعطيه قصاصة من الورق مكتوبا عليها
" خمس تفاحات حمراء اللون " ويأخذ هذا الشخص الورقة الى
صاحب المتجر ،وما أن يقرأها حتى يتجه الى الدرج المكتوب
عليه تفاح ليبحث عن كلمة أحمر في قائمة بها نماذج للألوان
وأمام كل لون كلمة تشير اليه الى اسمه ويستمر في البحث حتى
يجد نموذج هذا اللون الوارد في القائمة في مقابل هذه الكلمة
ثم يردد سلسلة من الاعداد الصحيحة التى يفترض أنه يعرفها عن
ظهر قلب حتى يصل الى اللفظ خمسة ،ومع كل عدد ينطق به نجده
يأخذ تفاحة من الدرج لها نفس لون النموذج المتضمن في القائمة .
وهكذا فنحن لا نتساءل أين وكيف نبحث عن اللفظ أحمر أو ماذا
يجب أن نفعل باللفظ " خمسة " ؟ فمثل هذه التساؤلات لا أهمية
لها ،وانما ما يهم حقيقة هو أن نعرف كيف نستخدم اللفظ "خمس"
ونحن متى أتجهنا الى ملاحظة الاتصال بين شخصين يعملان معا فى

تشبيد بناء لا يمكن لنا معرفة الوظيفة التي تقوم بها اللغة بالنسبة لهما ، فاللغة تعد مكملة لكل جزء من العمل يقومان به ، وهي أيضا مكملة لكل الادوات الضرورية للعمل ، فلو تخيلنا أن الشخص الاول وليكن أ بناء والشخص الثاني وليكن ب يساعده في البناء . فان اللغة المستخدمة في هذه الحالة ترتبط بطبيعة العمل الذي يقومان به وترتبط بطبيعة الادوات التي يستخدمها البناء ويطلبها من مساعده . وعلى هذا النحو نجد مجموعة من الكلمات تضم قالب قائمة بلاطة دعامة . . وكلها كلمات مرتبطة بالاحجار التي يحتاجها المبنى . ولو انتقلنا الى مجالات عمل أخرى لوجدنا أن كل مجال سواء كان مجالا صناعيا أو زراعيا أو عسكريا . . . يحتاج الى كلمات تفهم مابين خلاله وتحدد وظيفتها من خلال ما تقوم به من عمل في سبيل انجازه وربما وجدنا بعض الكلمات الضاممة بالنسبة لنا ، كما هو الحال عندما نصادق بعض الكلمات الخاصة بآبناء مهنهم معينة أو حرفة خاصة ، لكننا متى لاحظنا عملهم ، أمكن لنا نفهم معنى الكلمة ووظيفتها بالنسبة لتأدية هذا العمل أو

(١٦)
ذاك .

- وعلى ذلك فالتساؤلات الفلسفية يمكن الاجابة عليها عن طريق استدراجها الى المستوى المؤلف من اللغة ، وهو المستوى الذي نستخدم فيه اللغة كمصورة لحياة الناس وأفكارهم ومن ثم يشعدهم وجود أساس موضوعي مستقل لتبرير الاستدلال

المنطقى . باعتبار أن التبرير الوحيد الذى يمكن الاعتماد عليه هو كيف يفكر الناس ويتكلمون .

- وإذا كان هيوم قد تناول مشكلة الاستدلال على العلة والمعلول بنفس الطريقة ، فإنه يلاحظ أنه لم يتناول المشكلة من خلال اللغة وإنما تناولها من خلال علم النفس ، فقد اعتقد أن الاستدلال على وجود العلية لا يعتمد على تبرير موضوعى خارجى ، والتبرير الوحيد للعلة . يمكن فى أنها عادة طبيعية للفكر . ومثلما تناول العلية ، تناول مجال الاخلاق ، فكانت نفس الاجابة عندما تساءل عن الاساس الموضوعى للاخلاق . وبصفة عامة يمكن القول بأن فلسفة تدرج تحت النزعة الطبيعية النفسانية فإذا ما أنتقلنا الى فيتجنشتين لوجدنا أن فلسفة فى المرحلة الاخيرة من تطوره يمكن ادراجها تحت النزعة الطبيعية لكن بدلا من النزعة الطبيعية القسائية ، يمكن القول بأنها تمثل نزعة طبيعية لغوية / Linguistic naturalism فهى نزعة ترتبط بوظيفة اللغة فى الحياة الطبيعية للانسان ، أو بعبارة أخرى ترتبط بالعاب اللغة . وهكذا فإن تعلم العاب اللغة لا يتهم عن طريق معرفة أو تحديد الاشياء التى تطلق عليها اللغة فحسب ، فالمطرفة لا تعنى فقط تلك الاداة الخاصة التى نتعلمها ، بل أنها تعنى أيضا مشاولة هذه الاداة للعامل الذى يستخدمها عندما ينطق بها . وإذا كان تعلم اللغة عند أوغسطين يتحقق عن طريق تحديد الاشياء التى تطلق عليها الكلمات باعتبار أن

اللفظة تتكون من مجموعة أسماء تُطلقها على الأشياء ، فأنسه يكون بذلك قد تجاهل كيفية استعمال اللفظة في العديد من أنشطة الحياة الإنسانية ، أو بعبارة أخرى لقد أدرك بعدا واحدا فقط من أبعاد اللفظة ، وهو البعد الذي يتعلق بوظيفتها في إطلاق الأسماء على الأشياء ، لكنه لم يدرك كيفية تعلم اللفظة عندما نعطي أمرا أو نحقق مطلباً أو نجيب على سؤال . فاللغة كما يرى فينتجنشتين يمكن تعلمها عندما نستطيع أن نلعب ألعابها المختلفة ، فعندما نتعلم كيفية استعمال الكلمات في أغراض مختلفة مثل وضع أسئلة أو وصف أشياء واحداً أو إعطاء أو أمر أو تحقيق مطالب ووعود أو تقييم مواقف ، فأننا بذلك ندرك الوظيفة الحقيقية للغة ، والعباب اللفظة على هذا النحو تمثل صورة لحياة الناس فهي تعبر (١٨) عن أنشطتهم وطموحاتهم ورغباتهم وانطلاقاتهم وقلقهم وأقدامهم وترددهم وحيرتهم ومكرهم وحيلهم والعباب ... أنها تعبير عن حياتهم بكل ما فيها من أعماق وأبعاد . واللفظة التي لا تحتوي على شيء سوى إعطاء الأوامر تعبر عن صورة أبسط من صور الحياة من اللفظة التي تتضمن إعطاء أوامر وأشارة أسئلة ، وإذا افترضنا وجود لغة لا نستطيع بواسطتها إعطاء أوامر أو وضع أسئلة أو وصف شيء فإن ذلك يعنى أن مثل هذه الأنشطة لا وجود لها في حياة الناس منذ البداية . وهكذا يمكن أن نلخص الاختلافات بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية من فكر فينتجنشتين كما تتبدى من خلال المقارنة بين كتابيه

رسالة منطقية فلسفية ومباحث فلسفية، فإذا كنا في الرسالة نجد أن القضية المنتمية إلى عالم المعنى تتكون من أسماء نطلقها على الأشياء والموضوعات، كما نستخدمها لتصوير واقعة، باعتبار أن اللغة تصور العالم . أو بعبارة أخرى تصور البناء المنطقي للوقائع، فأنتا في مباحث فلسفية تلاحظ أن اللغة لم تعد تقال بغرض تصور العالم فحسب، بل أن هناك مجموعة مختلفة من ألعاب اللغة، بعضها يصف وبعضها يؤكد وبعضها يقرر وبعضها يأمر .. إلى غير ذلك من المعاني، أما بالنسبة لألعاب اللغة التي لا تقوم بمثل هذه الأغراض مكتفية بتصويرها للعالم فحسب، فهي أيضا لا زالت تنتمي إلى اللغة، لكنها لا تستوعب كل أبعادها. فإذا كانت الكلمة في "الرسالة" يكون لها معنى متى استخدمت كاسم فقط، فأنتا نجد الكلمة في "المباحث" يمكن استخدامها بوسائل وطرق مختلفة، وهذا بالإضافة إلى إمكانية استخدامها كاسم^(١٩)؛

- وإذا كانت اللغة لم تعد تصويرا للعالم، فما هي الصفة المشتركة بين ألعاب اللغة التي تسوغ لنا النظر إليها "بأرهاب لغة"، وكانت أجابة فستجنشتين واضحة للغاية، فلا يوجد شيء مشترك بين ألعاب اللغة، وإنما هناك صفات متماثلة بينها . وفي ضوء هذه الصفات يمكن أن ننتهي إلى مشابهاة مائلية بين ألعاب اللغة، فيمكننا أن نقارن مجموعة من الألعاب بعضها ببعض، ولتكن أ، ب، ج . وسنكتشف أن هناك صفة

مشتركة بين أ، ب، وصفة مشتركة أخرى مختلفة عن الأولى بين ب، ج، وفى مقينا فى تحديد الصفات المشتركة فربما اكتشفنا صفة مشتركة بين أ، ب، لكن مثل هذه الصفة تختلف عن الصفة المشتركة بين أ، ب، كما تختلف عن الصفة المشتركة بين ب، ج، . وبذلك تكشف لنا ألعاب اللغة المختلفة عن مشابهات عائلية متنوعة بينها . (٢٠)

جانب آخر يمكن مقارنة بين نظرية اللغة كما بدت فى الرسالة ونظرية اللغة كما بدت فى المباحث ، وفى الرسالة هناك لغة واحدة . فقط ، فاللغة تتضمن قضايا أولية أو دالات صدق للقضايا الأولية وكل واحدة من هذه القضايا الأولية تشكل صورة لحالة الأشياء ، فهى تمتلك نفس الصورة المنطقية لحالة الأشياء المتعلقة بها . وفى مواجهة كل حالة من حالات الأشياء قضية صحيحة واحدة ، وفى ضوء النظرة المنطقية فإن وجود قضيتين عن نفس حالة الأشياء يعنى وجود نفس الصورة المنطقية بينها ، ولاكتشاف الصور المنطقية للقضايا المختلفة لابد من اكتشاف الصور المنطقية الصحيحة لحالات الأشياء المختلفة وتقوم الفلسفة بالكشف عن الصورة المنطقية للعالم . وواجبها أن تحلل العبارات والجمل حتى يمكن الكشف عن القضايا الأولية التى تمثل دالات صدق . وعندما تكشف القضايا الأولية من صورتها المنطقية فأنها تكشف بالتالى عن الصورة المنطقية المطابقة لها فى حالات الأشياء . ومثل هذا الموقف تخلى عنه فيتجنشتين فى كتابه " مباحث فلسفية " . فقد نبذ أولا النظر الى الوقائـنـع باعتبارها تمتلك صورة منطقية ، ورفض ثانيا الفكرة السابقة

القائلة بأن حالات الأشياء تتضمن أشياء أو موضوعات نسميها
عن طريق الكلمات التي تتضمنها القضايا الأولية .

- في الرسالة نظر إلى الأشياء باعتبارها مجرد عناصر
بسيطة أو غير مركبة أما في المباحث فقد رأى إذا كان الشيء
بسيطاً أو مركباً فإنه ليس في ذاته شيئاً مطلقاً مستقلاً عن
غيره ، بل هو يعتمد على ألعاب اللغة . وخارج ألعاب اللغة
، معزولا عن السياق اللغوي المحدد ، ليس شئ معنى لمناقشة ما
إذا كان الشيء مركباً أم لا^(١) . وبذلك نجد أن تحليل القضايا
لتحديد صورتها المنطقية على نحو ما نجده في الرسالة لم
يعد ملائماً للمرحلة الجديدة . من فكر فستجشنتين ، فلم تعد
هناك أية صورة صحيحة ، حيث أن فكرة الصورة الصحيحة للقضية
ترتبط بفكرة تصويرها لواقعة ، وعندما لم تعد هناك حاجة لاية
صورة منطقية ، لم تعد هناك حاجة بالتالى لوجود معيار أو
نموذج نستند اليه في تحديد الصورة الصحيحة للقضية ، أو
بكلمات أخرى ، فإن تصور الصورة الصحيحة للقضية فقد معناه ،
فكل جملة ، كما يقول فستجشنتين ، من أجل ما تكون عليه ، ولسم
، واجب الفيلسوف العمل على تصحيح القضية وإنما أدراكها
في تدرك قضية معناه الا تعرف ما الذي تصويره ، وإنما ما الذي
تفعله ، ما هي الوظيفة التي تقوم بها ، وما هو الغرض الذي
تستخدم فيه ، ما هو العمل الذي تنجزه . وفي ضوء الرسالة فإن
القضية تعنى شيئاً واحداً فقط ، أنها تصور واقعة ، لكن طبقاً

" للمباحث . فان العبارات لها وظائف متعددة ، وليس من السهولة
بمكان أن نحدد بدقة العمل الوظيفي الذي تقوم به جملة أو
عبارة محددة ، وربما كنا أكثر عرضة للخطأ متى حاولنا تحديد
العمل أو الوظيفة . فاذا كانت القضية يمكن أن تكون صحيحة
أو خاطئة في " الرسالة " ، فإننا متى انتقلنا إلى كتساب
" المباحث الفلسفية " وجدنا أن القضية ليس لها صورة صحيحة
أو خاطئة ، إنما هي تدرك أو لا تدرك ، وأدراكها يعنى تحديد
العمل الذي تقوم به . (٢٢)

وهكذا استطاع فستجنشتين ان يتعدى ويتجاوز دائرة
الحدود الضيقة التي فرضها على تناوله للغة في كتابة رسالة
منطقية فلسفية لينطلق إلى آفاق اشمل يمكن تناول اللغسة
من خلالها في كتابة " مباحث فلسفة ، وفي ضوء تطوره هذا بدق
نظريّة الجديدة الى اللغة أكثر اقترابا من الواقع الفعلى
المعاشن ، وهو الواقع الحمى الذى ارتبطت به العديد من
تيارات الفكر الفلسفى المعاصر ، كالبرجماتية والماركسيّة
والوجودية ، وإن استمر ملتزما بموقفه السابق فى رفض
الميتافزيقا ، وكانت اللغة بدورها وسيلة الرفض ، وإن اختلفت
طبيعتها من لغة تستخدم كصورة لواقعة الى لغة تستخدم
كصورة للحياة واداة للفعل .

ربما تبادر الى الأذهان ان فتحنشتين يعد واحدا. من فلا سقفة
الوضعية المنطقية من منطلق تضمن رسالته المنطقية الفلسفية
العديد من المواقف التي تشكل الأسس العامة لها ، وعلى سبيل
المثال نظرتة الى الفلسفة باعتبارها نشاطا بدلا. من النظر
التيها في ضوء سلسلة القضايا التي تثمر عنها ، ومنها أيضا
نظرتة الى قضايا الريافة والمنطق باعتبارها قضايا تحليلية
أو تحصيل حاصل ، واعتقاده. امكانية التحقيق من صدق القضايا
الستجريبية عن طريق الضرورة المنطقية ورأيه في أن معنى القضية
يتطابق مع شروط صدقها - فكل هذه الآراء التي تتفهمها الرسالة
تكاد تتوحد مع آراء أصحاب الوضعية المنطقية ، وعلى الرغم
من ذلك يصعب القول أن فكر فتحنشتين قد توحد كلية مع
نظرات فلاسفة الوضعية المنطقية الى الدرجة التي تدفعنا الى
اعتباره واحدا. منهم بل أن موقفه كان في حقيقة الأمر على درجة
من الغموض فهو يصرح في " الرسالة " ان ادراك القضية معناه
ان تعرف كيف يكون الواقع لو كانت صحيحة أو أن معنى القضية
يكمن في كيفية التحقيق منها ، وهذا يبدو كما لو كان
يفيد ان معنى القضية يتطابق مع شروط صدقها ، وأن القضية
بدو شروط صدق لا معنى لها ، لكنه على الرغم من ذلك نجده في
تراثه التي القاها في العام الجامعي ١٩٣٠ - ١٩٣١ بكمبريدج
والتي نشر خلاصتها جورج مورتي في عام ١٩٥٩ . . . نجده في هذه

المحاضرات يرفض التطبيق الحرفي الكامل لمبدأ التحقيق كما صاغته الوضعية المنطقية ، فهو لا يريد أن يجعل منه مبدأً ثابتاً وبدلاً من ذلك ، يراه باعتباره مجرد قاعدة للابتهام *a mere rule of thumb* فهو ليس تعميماً نظرياً وإنما هو نموذج للنصيحة ينبغي أن يتبع لما يترتب عليه في مزاياها باعتبار أنه قد يعنى أشياء مختلفة ، وفي بعض الحالات يفقد التساؤل عن كيفية التحقق معناه كلية ، وعلى سبيل المثال قول شخص ما بوجود وجع في استائه ، اذ ليس هناك أي معنى للتحقق من قوله ، بأن تسأله كيف تعرف أنك تشعر بوجع في أسنانك .^(٢٢)

ومع ذلك فإن مثل هذه التحفظات تجاه مبدأ التحقيق لم تتضمنها " الرسالة " هذا بالإضافة إلى أن مبدأ التحقيق وإن لم تتحقق صياغته بشكل واضح صريح في " الرسالة " فإن هذا لا ينفي وجوده . بها وإن تحقق ذلك على نحو ضمني مستتر ، والليل على ذلك أنه إذا كانت كل قضية ليست تحيل حاصل أما أن تكون قضية أولية أو دالة صدق للقضايا الأولية ، وإذا كان مدلول الصدق لا يشتق في هذه الحالة من الضرورة المنطقية فأنه يتبع ذلك القول بأن مدلول الصدق لكل قضية ليست تحصيل حاصل ينبغي أن يتحدد في ضوء مقارنتها بالواقع وبناءً على ذلك فالقضية التي لا يمكن مقارنتها بالواقع ليست قضية أولية كما أنها ليست دالة صدق لقضية أولية ، ومن ثم فالقضية تصبح في هذه الحالة إما تحيل حاصل أو مجرد تعبير لا معنى له . ومن

هذا المتطلق يمكن أن يعد فتجنشتين واحداً من اقطـــــــباب
الوضعية المنطقية ، فالمواقف متشابهة بل ومتداخلة بينهما
الى حد كبير ، لكن من ناحية أخرى يمكن ان تصادف تفســـــــرات
أخرى لعلاقة القضية الأولية بالواقع عند فتجنشتين ، فعلى سبيل
المثال هناك بعض النزاع حول حقيقة مقصد فتجنشتين من مدلول
الصدق ، فهل يقصد به ادراكه وتحديدده . في ضوء المشاهدات الحسية
والتحديدات الظاهرية أم يقصد به مقصداً آخر؟

وعلى الرغم من عدم وضوح فتجنشتين في هذه النقطة ، الا
ان فلاسفة الوضعية المنطقية كان لهم عذرهم في اعتقادهم ان
المشاهدات الحسية هي وحدها التي تحدد ما اذا كانت القضية
الأولية صحيحة أو باطلة ، عند فتجنشتين . فاذا لم تكن هناك
مشاهدات حسية ملائمة لمدلول الصدق ، فإنه يصبح من المستحيل أن
نقرر مدلول الصدق عن طريق المقارنة بين القضية والواقع ، و في
هذه الحالة لا يمكن أن تكون القضية أولية أو دالة صدق للقضية
الأولية .

وفي ضوء تحليل فتجنشتين الفنايل بأن كل قضية ينبغي
أن تكون إما قضية أولية أو دالة صدق للقضية الأولية ، فإن
القضية في هذه الحالة لا يمكن أن تكون قضية أمينة ، بل إنها
تكون قضية زائفة بلا معنى ، ومع هذا الاتفاق بين الوضعية
المنطقية وفكر فتجنشتين ، الا ان فكرته من مبدأ التحقق ومجال

(٢٤)

استعماله لا يتفق مع تصور الوضعية المنطقية .

لقد ذهب فستجنشتين في " الرسالة " الى أن قضايا اللغة
اما أن تكون قضايا أولية ، أو دالات صدق للقضايا الأولية ،
عنده ، هي تصوير لحالة الأشياء ، واللغة وسيلة من طريقها فصور
الوقائع ، وحيث أن اللغة تشكل جملة الوقائع ، فإنها بذلك تصور
ما هو موجود في العالم ، فهي تقيم الحدود المنطقية لعالمنا
وبذلك فإن ما لا يمكن أن نتحدث عنه ينبغي أن نلزم الصمت
تجاهه . ومع ذلك ، فقد اعتقد فستجنشتين ان ما لا يمكن التحدث
عنه فهو موجود على نحو ما ، فليس كل شيء يمكن أن تتناول به
اللغة ، فهناك ما يمكن أن نشعر به ويمعب أن نتحدث عنه كالتجربة
الصوفية الوجدانية . وفي هذه النقطة يختلف موقعه عن موقف
الوضعية المنطقية اختلافا جوهريا ، فالوضعية المنطقية ترى
أن ما لا يمكن التحدث عنه أو التفكير فيه ليس نتيجة لمحدودية
اللغة أو أطارها الضيق ، وإنما هو نتيجة لعدم وجوده أصلا
أو بعبارة أخرى نتيجة لعدم وجوده كموضوع يمكن التحدث عنه
وهكذا يختلف الموقف اللاميتافيزيقي أو الموقف الرافض
للميتافيزيقا بالنسبة للوضعية المنطقية عن مثيله لدى
فستجنشتين . فالميتافيزيقا عن فستجنشتين مستحيلة لأنه من
المستحيل صياغة قضايا ميتافيزيقية ليس بسبب كون هذه القضايا
تتعلق بموضوعات غير موجودة أساسا ، وإنما بسبب عدم مسندرة
اللغة تقديم تأكيدات ميتافيزيقية بشأنها . وعلى الرغم من

من ذلك ، الا أن موقفه ينطوى على شيء من التناقض متى نظرنا الى بعض العبارات الواردة في الرسالة ، والتي يوجد فيها بين القضية والفكر ، وهذا التوحد يؤدي إلى القول بأن الحفلة التي ليست لها معنى لا يمكن ان تكون موضوعا للتفكير ، وعندما يقول أن شيئا لا يمكن التفكير فيه ليس له معنى فهو لا يتكلم على معنى النحو السيכולوجي بطبيعة الحال ، فهو لا يعنى انه يستحيل من الناحية النفسية التفكير في قضية لا معنى لها ، وانما يعنى في (٢٥) المقام الأول انه يستحيل منطقيا التفكير في مثل هذه القضية .

وإذا كانت اللغة تصور البناء المنطقي للوقائع باعتبار أن كل واقعة لها صورة منطقية واحدة ، فإنه يتسمع ذلك القول بأن كل واقعه يمكن تمويرها على نحو صحيح عن طريق قضية واحدة . وعلى ذلك فهناك لغة واحدة ، فقط ، واللغة التي لاتصور الوقائع ليست بلغة ، وعلى هذا النحو فقد امتقد فتجنشتين بعدم الحاجة الى وجود لغة جديدة . بديلة للغة الجارية من منطلق كفاية هذه اللغة للبحث الفلسفي متى كشفنا مستواها العميق أو بعبارة أخرى متى نجحنا في الكشف عن منطق اللغة الجارية . وهنا كان اختلافنا أيضا عن الوضعية المنطقية في ضوء دعوتها الى وجود لغة بديلة للغة الحياة الجارية قادرة على الكشف عن صورها المنطقية على نحو أدق ، وهو ما نلاحظه بوضوح عند كارناب السدني نجده يقرر ضرورة اللجوء الى لغة أخرى نستخدمها لمناقشة اللغة الأولى ووصفها ، وهو يسميها باسم ما وراء اللغة ، وعلى ذلك

فإننا نجد عنده هيراركية أو سلسلة مدرجة ليس فقط اللغوية
الواحدة. بل للغات المختلفة التي لا توجد على قدم المساواة
بدرجة أو بأخرى .

وفي ضوء رأيه هذا فليست هناك مجموعة من الشروط
تطلبها اللغة كلفة ، أو بعبارة أخرى لا توجد أية قيود في
تحديد اللغة والمطلب الوحيد تكوين لغة قواعد ، وهذه القواعد هي
التي تجعل اللغة موضوع للتساؤل ، فكل فرد له مطلق الحرية في
تكوين لغته ، وبناء على ذلك منطقة ، وكأنه لا توجد لغة في ذاتها
أصدق من غيرها ، ووظيفة الفلسفة عند الوضعية المنطقية - في
ضوء توقفهم من التكلم عن الصورة المنطقية للوقائع لم تعيد
البحث عن الصورة المنطقية المختلفة للغة والتي تصور الصورة
المنطقية للوقائع ، بل أصبحت تعنى بناء وتكوين لغة أفضل من
غيرها وأكثر ملائمة للأغراض المختلفة ، ويسمى / رأس هـ هذه
الأغراض بناء لغة للعالم الموحد الشامل (٥٦)

وهنا يشار التساؤل التالي ، إذا كانت فلسفة فيتجنشتين
على نحو ما بدت عليه هي " الرسالة المنطقية الفلسفية - قد
أقترنت إلى حد ما من الوضعية المنطقية ، فهل يصدق نفس الموقف
على المرحلة المتقدمة من فلسفة كما بدت في كتابه " مباحث
فلسفية . وفي هذا الصدد يمكن أن نلاحظ تباعد المواقف بين فكر

فيتجنشتين وبين موقف الوضعية المنطقية ، فلم تعد الفلسفة صورة للواقع ، بل أصبحت تفهم من خلال استعمالها في تحقيق أغراضنا الحياتية المختلفة باعتبارها صورة للحياة .

وإذا كانت الوضعية المنطقية قد بلورت موقفها في ضوء دعوتها إلى وجود لغة عالمية للعلم ، وإذا كانت هذه اللغة تطويراً وتهذيباً للغتنا التي نستخدمها بالفعل في المواقف اليومية ، فإننا في ضوء ما تضمنته المباحث الفلسفية من رؤية جديدة ، للغة لانحتاج إلى مثل هذه اللغة الجديدة المنقحة والمعدلة للغتنا ، بل أن لغتنا تكفى بالفعل فليست هناك حاجة إلى استخدام لغة علمية دقيقة اللفاظ كلغة الرياضيات فليس تلبيه شؤون الحياة المختلفة . وهكذا اتجه فتجنشتين إلى المواقف الحياتي المعاش بدلاً من أن يكبل نفسه بلغة العلم الموحد ، وهي اللغة التي نادت بها الوضعية المنطقية ، وفي ضوء موقفه هذا تمكن من كسر الأطوار الحديدي الضيق لفلسفة الوضعية المنطقية لينطلق إلى آفاق أرحب يسر له الالتقاء بتيسيرات فلسفية يمكن تناولها في ضوء نزعته إنسانية ترتبط بهما .

الفصل الثالث

البعد، البرجماتي من فلسفة فتجنشتاين

وإذا كان فتجنشتين في المرحلة الأخيرة من تطوره قد ذهب إلى القول بأن معنى الكلمة يتحدد من خلال استعمالها في لغة ، فإنه يعنى بذلك أهمية النظر إلى اللغة باعتبارها نشاطا ، فالاستعمال يفيد معنى النشاط أو الفعل ، ومن هنا كانت نظرتهم إلى اللغة كمصورة من صور الحياة ، أو بعبارة أخرى نظرتهم إلى اللغة باعتبارها معبرة بصدق عن مجموع الأنشطة المتخووسة التي تقوم بها في حياتنا العملية وتأتي اللغة فتترجمها وتظهرها وتعبر عنها فاللغة هنا وسيلة أو أداة لإنجاز العديد من أنشطة الحياة ، أو بعبارة أخرى أنها أداة للفعل والعمل ومن هذا المنطلق تتحدد قيمتها .

ولا شك أن مثل هذه النظرة إلى اللغة هي نظرة برجماتية على نحو ما ، فإذا كانت البرجماتية أو الفلسفة العملية رأت أن معيار الحقيقة الوحيد الذي يتميز بدلالة واضحة هو معيار النجاح العملي ، فتنتهنا نتوقع في ضوء موقفها هذا أن تنظر إلى اللغة من نفس المنطلق ، حتى وإن لم نجد لديها آراء واضحة محددة بشأن اللغة ، ومن هنا فإن رؤية فتجنشتين إلى اللغة في ضوء علاقتها بالواقع الحياتي لا بد تتلاقى مع النظرة البرجماتية العملية إلى الحياة في مجملها وإلى اللغة بصفة خاصة

وهو ما يتضح على وجه الخصوص متى اتجهنا الى تناول بعض
آراء فلاسفة البرجماتية بشأن اللغة أو بشأن ما يمكن أن
نستنبط منها عن اللغة .

ولو بدأنا برائد البرجماتية تشارلز بيرس ، لوجدنا
الملة بين فكره وفكر فتجنشتين صلة عميقة للغاية ، بل أن
نظريته في المعنى كانت موضع اهتمام بعض أقطاب الوضعية
المنطقية ، فقد نظروا الى البرجماتية من خلاله باعتبارها
نظرية منطقية قبل أن تكون فلسفة تأملية (١)

والحق أن نظرية المعنى عند بيرس تكاد تتماثل بـ
تتوحد مع موقف فتجنشتين من اللغة في مرحلته المتأخرة ، فلم
يتجه بيرس الى تفسير المعنى بطريقة تقليدية بسرد مجموعة
من صفات الشيء المطلوب تعريفه وتحديد معناه باعتبار أن مثل
هذه الطريقة لاتقدم لنا الأساس الذي ينبغي أن تدور حوله
استدلالنا من الشيء ، ومن هنا اتجه الى تحديد المعنى في ضوء
جملة الاعتبارات العملية ، أو بعبارة أخرى ترجمة المعنى الى
قضايا شرطية واعتبارات عملية يمكن أن نستدل منها على نتائج
صريحة أو ضمنية .

ومن هذا المنطلق أدرك بيرس أن نظرية التعريف ينبغي أن
تعتمد في تكوين لا يعرفاتها على الفاظ أكثر واقعية واكثر

عينية باعتبارها تشكل جزءاً من الخبرة الانسانية بدلاً من الفاظ
تنتمى الى عالم المجردات (٢)

ومتى انتقلنا الى فيتجنشتين لوجدناه بالمثل يتجه الى
عالم الخبرة الانسانية ويتخذ منها مجالاً لتحديد معنى الكلمة
فالكلمة يتحدد معناها من خلال استعمالها في اللغة ، وهو فلسفي
تأكيديه. على أهمية الاستعمال ، فإنه يؤكد على أهمية الفعل أو
النشاط في تحديد معنى الكلمة ، فالاعتبارات العملية هي وحدها
التي تحدد المعنى سواء عند بيرس أو عند فيتجنشتين في مرحلته
المتأخرة .

ومن ناحية أخرى نجد أنه إذا كان بيرس قد أكد على
الاعتبارات العملية في تحديد المعنى ، فإنه يلاحظ أن الفعل
عنده. اكتسب صبغة جمعية من خلال تأكيديه. على ما يتطلبه البحث
العلمي والفلسفي على سواء من مشاركة بين الباحثين أو
الملاحظين في ملاحظة الظواهر ، وهو ما يعني أن منطق البحث
العلمي ومنهجه يتضمن مبدأ اجتماعياً يتيح لنا الحكم على
موضوعيته على نحو ما (٣) ، ورغم أن فيتجنشتين لم يتناول قضية
البحث العلمي على هذا النحو ، ورغم أنه كان حريصاً كل الحرص
في مرحلته المتأخرة على تركيز انتباهه في تحديد معنى الكلمة
في ضوء الاستعمال الخاص لها إلا أنه لم يغفل الطابع الموضوعي
للكلمة ، وإن لم يبدل اهتمامه الكافي ، فقد قدم فكرته عن

المشابهات العاقلية بين ألعاب اللغة ، ومن خلالها أبان عن تعدد تطبيقات واستعمالات الكلمة بحسب الأهداف والأغراض الاجتماعية ، وبذلك اكتسب معنى الكلمة طابعاً اجتماعياً على نحو ما شبه بالطابع الموضوعي الاجتماعي الذي يسفر عنه البحث العلمي عند بيرس ، يضاف ذلك أنه إذا كانت المعاني عند بيرس يمكن أن تتغير في ضوء خبرات متنوعة تضيف خصائص جديدة إلى الموضوع ، فإن اللفظ بدوره يمكن أن يتغير خلال مراحل التاريخ ، ويشهد على ذلك تاريخ اللفظ العلمية ومنها الزمن والمكان والذرة ^(٤) وكأنه لا توجد ماهيات ثابتة لكل لفظ ، ولأنه ان مثل هذه النظرة يمكن ان نلاحظها عند فستجنشتين عندما تخلى عن نظرية الأولى في اللغة ، ففي ضوء ربطه معنى اللفظ بالاستخدام الفعلي له ، نجده ، على نحو ما قد سمح بادخال كل ما يطرأ على هذا الاستخدام من تغير في تحديد معنى اللفظ .

وإذا كانت اللغة عند فستجنشتين قد أصبحت وثيقة الصلة بالإنسان ، بمعنى أنها تفهم من خلاله . . . من خلال تطلعاته وقيلفه وكافة ضروب ممارساته العملية وانشطته اليومية . . . تفهم من خلال حياته وخبراته ككل وتتحدد باعتبارها صورة للحياة فإن موقفه من اللغة على هذا النحو يمكن أن يكشف عن العديد من النتائج لعل من أهمها ارتباطه على نحو ما يزرعة انسانية

ليست متعلقة باللغة وحدها بل تمتد الى كوشها تعبيراً عن رؤية عامة لصاحبها ، فالشيء ^٤ الهام الذى يستحق الاهتمام فى ضوء هذه النظرة هو ما يشكل جزءاً من التجربة البشرية ، واللغة بدورها تتحدد من خلال علاقتها بالتجربة البشرية ، وكما أن فيتجنشتين يرى مع بروتاجوراس ومع فلاسفة البرجماتية أن الانسان مقياس كل شيء ، ما يوجد وما لا يوجد فالحقيقة ليست موجودة . مستقلة عنا ، وهى لا تشكل حقيقة مطلقة تفرض علينا ، بل نحن نشارك فى صنعها وفى صياغتها ^(٥) واللغة بدورها لم تتحدد . الفناظرها قبل استخدامنا لها ، فليس هناك بحال لنظرة اسمية تفترض وجود تصورات أو أفكار سابقة على اللغة ، وتأتى اللغة فتتقلها فحسب بل نجد نحن الذين نحدد معنى اللفظ من خلال استخدامنا له ، أو بعبارة أخرى ، ويمكننا ان نستعير تعبير القيمة النقدية Cash value من ولليم جيمس فنقول معه ونفتراض قول فيتجنشتين معنا أيضا - ان القيمة النقدية للفظ هى التى تحدد معناه .

فإذا كانت الحقيقة عند ولليم جيمس صورة من صور الفعل العمل ، فاللغة عند فيتجنشتين هى بدورها صورة من صور الفعل وإذا كانت الحقيقة وعند ولليم جيمس ترتبط بالانسان فى الدرجة الأولى ، فكذلك الحال بالنسبة للغة عند فيتجنشتين . ومتسلسل انتقلنا من الحقيقة الى اللغة أو من اللغة الى الحقيقة لوطنا الى نفس النتيجة وهى أن اللغة أو الحقيقة ، لا يمكن

أى منهما بمعزل عن التجربة البشرية . وهكذا تلمس تشابها
وان اختلفت المنطلقات ، بين برجماتية وليم جيمس ونظرية
فتجنشتين الى اللغة .

- ٣ -

واذا كانت النظرة البرجماتية للغة عند فيتجنشتين
قد تلاقت مع برجماتية كل من بيرس ووليم جيمس ، فإنها قد
تلاقت أيضا على نحو أكثر وضوحا وتفصيلا مع بعض الدراسات
التي تناولت اللغة بصورة محددة من منطلق برجماتي ، ولعل
من أبرز هذه الدراسات دراسة كل من جورج هيرت ميد ودراسة
جون ديوى ودراسة مالمينوفسكى وبعض آراء أرنست كاسيرر من
اللغة .

ف نجد جورج هيرت ميد فى كتابه " العقل والنفس
والمجتمع " يعلن رفضه لكل من النزعتين العقلية والسلوكية
فى دراسة المعنى ، باعتبار أن معنى الكلمة أو الایماة يتحدد
فى المقام الاول من خلال الوظيفة التى تظلع بها خلال نسق
النشاط الجمعى ، وبينما كان فتجنشتين أكثر اهتماما
بالجوانب العلاجية لمثل هذا الرأى ، نرى ميد يركز اهتمامه
على تقديم رؤية متماسكة من أصول الكلام واللغة ، وكان فى
موقفه هذا متأثرا كل التأثر بنظرية التطور الطبيعى وفى ضوء
العلوم البيولوجية قدم نظريته من أصل وتطور المعنى ، فاللغة
ظاهرة طبيعية تنبثق من التفاعل بين الجانب البيولوجى

والجانب المتعلق بالبيئة الاجتماعية والطبيعية :

ويرى ميد أن الصيحات التلقائية البسيطة كصيحات
الحيونات تشكل جذور النشاط الكلامي الذي سرعان ما تتحول الى
ظاهرة نطلق عليها اللغة ، فصيحات ونداءات الحيونات التي
تشكل الصور البدائية للاتصال تتحول بواسطة الانسان الى نسق
من الرموز ذات الدلالة لتستخدم ليس فقط كوسيلة للاتصال بين
البشر وانما أيضا كوسيلة يمكن من طريقها انجاز نشاط تعاوني
بينهم ، فالنداءات والايماة تشكل مجموعة من صور النشاط ،
وتشير استعمالها الى معنى التفاهم ، لكن اللغة كنسق منظم
من الرموز والايماة هي بالضرورة ظاهرة اجتماعية ، وأخذ
ميد على عاتقه تفسير كيفية تحول هذه الصور البيولوجية
المتماثلة في النداءات والايماة الى شكل محدد من الاتصال
نطلق عليه اللغة بمعناها المحدد . ومن هنا تعد الايماة
أدنى صورة لغوية ، فهي وان امتلكت معنى ضمنيا ، الا انها لا
تشكل صورة لغوية متكاملة ، حقا انها تشكل جزءا من النشاط
الاجتماعي ، كما انها تستخدم كمثير لصور أخرى متضمنة في
نفس الفعل أو النشاط الاجتماعي ، لكنها من ناحية أخرى قد
لا تحقق الاستجابة المطلوبة منها دائما ، فالمشير قد يشيّر
الى معنى يختلف كل الاختلاف عن معنى الاستجابة ، وبذلك تفتقر
الايماة ذات الدلالة الى وجود معنى عام لها ، وعلى الرغم
من ذلك فان عالم المعنى يمتد بجذوره في تلك الصور المريحة
الواضحة من السلوك كما تتمثل في النداءات والايماة ، ومن

ناحية أخرى فإن الاستجابة ذات الدلالة المحددة تفترض مسبقا
طابعا اجتماعيا للإيماءة ، وهو لا يتحقق بدون النظر إلى الإيماءة
باعتبارها نشاطا اجتماعيا (٦)

والحق أن ميد عندما أكد على الإيماءة كمظهر واضح
صريح للموقف الاجتماعي ، فإن تأكيده هذا قد دفعه إلى القول
بأن مثل هذا المظهر يمكن أن يقدم دعامة تجعل من الممكن
انبثاق معنى عام متفق عليه ، ومن هنا ذهب ميد إلى القول
بأن الإيماءة تكتسب دلالة محددة عندما تستدعي استجابة مماثلة
لها عند الغير ، فعندما يتحقق التماثل بين المثير ورد الفعل
أو الاستجابة في موقف ما نكون بإزاء إيماءة ذات مغزى ودلالة
محددة ، وبالتالي نكون في مواجهة اللغة ، فهنا يتحقق الفهم
المتبادل المشترك بين المتكلم والسامع ، وهنا أيضا تتحدد
الإيماءة فتشير إلى شيء محدد . وعلى هذا النحو فالمعنى
ليس موضوعا أو كيانا عقليا يهبط علينا من سموات انطولوجية
لكنه بدلا من ذلك يرتبط بإيماءات محددة (٧)

وإذا كانت الإيماءة عند ميد تشكل نشاطا اجتماعيا ،
فإن هذا لا يعني أن الإيماءات ذات الدلالة تتحدد بصورة
تعسفية اعتباطية ، بل أنها تتحدد عندما تتبدى ضرورتها
لإنجاز أنشطة الجماعة ، فاللغة باعتبارها نسقا من الرموز
ذات المعنى أو الدلالة تكتسب تحديدها عندما تتكشف أهميتها

الحيوية للجماعة ، وهو نفس الرأي الذى ذهب اليه أيضا جون ديوى ، فالاستعمال الاجتماعى للغة عند ديوى هو الذى يحدد معنى الكلمة ، فالافكار والمعانى الممثلة فى الفاظ تكشف لنا عن تصور القيم لدى الجماعة ، فاللغة كاداة للتواصل بين الافراد تحقق دمج خبرات المجتمع المختلفة فى كيان واحد . (٨)

وهنا نلمس تأثير نظرية التطور عند داروين على فكر كل من ميد وجون ديوى ، والحق انه كان لنظرية التطور تأثيرها العميق على علماء اللغة تماثل تأثيرها على العلماء والفلاسفة واذا كان داروين قد عالج مشكلة التطور من وجهة نظر العالم الطبيعى فحسب ، الا أنه كان من الممكن تطبيق منهجه الصام على الظواهر اللغوية فى سهولة وسير ، وقد كشف داروين فى مجال التعبير عن العواطف لدى الانسان والحيوانات أن الاصوات والاعمال المعبرة انما تملئها حاجات بيولوجية معينة وانها تستعمل حسب قواعد بيولوجية محددة ، وعندما رأى كل من ميد وجون ديوى اللغة باعتبارها اداة أو وسيلة تتحدد وظيفتها الاساسية فى تحقيق نشاط مشترك ، فان نقطة انطلاقهما الجوهرية - والتى تعد فى نفس الوقت نقطة انطلاق فلاسفة البرجماتية تجاه اللغة - تثلت فى كشف الطبيعية البيولوجية والاجتماعية للغة ، وبذلك يفتحا على الاصل البيولوجى وحده ، بل كشفنا فى نفس الوقت عن الاصل الاجتماعى المقترن به .

واذا اتجهنا الى فستجنشتين لوجدنا أن المشكلة عنده.

لم تكن تتمثل في دراسة الأسباب البعيدة التي مهدت لانبثاق المعنى المحدد ، بل كان اهتمامه منصباً في الدرجة الاولى على النظر أهمية الاستعمال في تحديد معنى الكلمة ، ومن خلال تأكيدده على الفعل والعبارة اللغة كأنشطة واستجابات لم ينتبه الى ان مثل هذه الأنشطة وردود الفعل تشير الى شيء عام يسبق ذلك النشاط الصريح للغة ، يضاف الى ذلك أن فكرة فيتجنشتين من اللغة كصورة للحياة تتبدى من خلال محاولته التأكيد على اللغة باعتبارها جزءاً من الوسط الطبيعي للإنسان ، كما أن نظريته الى الصور البسيطة للغة باعتبارها تمتد بجذورها في أنشطة البشر ترتبط بقول ميد بأن أصل اللغة يكمن في الأيماء ومن ناحية أخرى فإن تأكيد فيتجنشتين على الطبيعة العامة للغة هو مظهر آخر من مظاهر القول بأن اللغة تشكل ظاهرة اجتماعية ، وكل هذا يتفق مع قوله ان معنى الكلمة يتحدد في ضوء استعمالها في لغة .

لقد اتفق كل من جون ديوى وفيتجنشتين في رفض النظر الى المعنى باعتباره نوعاً من الكيان العقلي ، كما أكد كل من ميد وديوى ، واتفق معهما فيتجنشتين ، على أن اللغة ينبغي أن تكون موضوعية على نحو ما ، لكن اذا كان فيتجنشتين قد أكد على أن معنى الكلمة يكمن في استعمالها في لغة ، واذا كانت كلمة الاستعمال عنده تشير ، كما تشير عند البرجماتية الى أن معنى الكلمة يتحدد في ضوء ما يمكن أن نفعله بها ، بمعنى أن

المعنى يتطابق مع النشاط أو الفعل ، وهو نشاط صريح معلى ،
فإننا من ناحية أخرى ينبغي أن نفترض وحدة الفهم بين
المتكلم والسامع ، بمعنى أنهما معاً يتفقان فى ادراك ما
تشير اليه الكلمة من نقاط محددة ولعل هذا هو ما دفع ميد النسي
التأكيد إلى التأكيد على أهمية الرموز ذات الدلالة ، لكن^(٩)
يلاحظ أن فتجنشتين لم يتعامل مع الطابع الموضوعى للمعنى ،
ذلك أن وصفه للغة يفترض أن المعنى العام يكمن بالفعل فى
الغة ، وفى الوقت الذى تحاول فيه استعمال اللغة فإننا
ندرك ما تعنيه الكلمات بالفعل ، حقاً أن الكلمة تمتلك معنى
مختلفة ، لكن المعنى المقصود منها يتحدد من خلال الاستعمال
المحدد الذى تستعمل به الكلمة ، فإذا ما أردنا معرفة ما إذا
كانت الكلمة تمتلك معنى عام عند فتجنشتين ، أجبنا
فيتجنشتين على سؤالنا بفكره المشابهات العائلية بين اللغة ،
ويقصد بها بأننا نفترض منذ البداية وجود شبكة معقدة من
المشابهات العائلية بين ألعاب اللغة ، لكننا لسنا فى حاجة
إلى معرفة المعنى العام للكلمة قبل استعمالنا لها فى هذا
الموقف أو ذاك ، فإذا ما أردنا تقديم قائمة مفصلة دقيقة
للمعنى المميزة لألعاب اللغة المختلفة لما أستطعنا ، والسبب
، ذلك هو أن الكلمة يمكن أن تمتلك سلسلة من التطبيقات
والاستخدامات يصعب حصرها فى استعمال واحد ، فكلمة "لعبة" لا
تشير إلى مجموع الأنشطة المتنوعة للإنسان فحسب ، بل قد تشير
إلى أنشطة الحيوان أيضاً ، وبذلك فنحن لسنا فى حاجة إلى

ادراك واضح لكل استعمالات الكلمة حتى يمكن استعمالها فـى موقف خاص، ومثل هذا القول قد يلغى موضوعية الكلمة، ويركـز فقط على الاستعمالات المتنوعة لها، لكن من ناحية أخرى يمكن أن نلاحظ أن فكرة فتجنشتين عن المشابهات العائلية بين اللغة يقصد بها أيضا أن معنى الكلمة لا يتوحد كلية أو يتطابق مع الاستعمال الخاص لها فى موقف محدد. (١٠)

وإذا كان كل من ميد وجون ديوى فى نظريتهما الى اللغة من خلال النشاط أو الفعل لم يحاولا رد المعنى الى عالم النشاط وحده، فالإيماءة عند ميد متى أصبح لها معنى ودلالة محددة، فإنها تصبح مفهومة بمعزل عن الموقف الاجتماعى الذى انبعثت منه، بمعنى أنها تكتسب تحديدها وموضوعيتها من خلال مشاركة أعضاء الجماعة فيها. وإذا كنا لا ندرك معنى الكلمة إلا من طريق استعمالها فى موقف خاص، فإننا من ناحية أخرى ما لم نتجاوز هذه المرحلة فلن نستطيع أن نتوقع استعمالات أخرى لها، فالاستعمال الخاص للكلمة لا يتوحد مع معناها كلياً باعتبار أن معنى الكلمة اشمل من ذلك الاستعمال وحده. وكان ديوى أكثر وضوحاً وتفهماً لهذه النقطة بالذات، فقد رأى أن التصور الوظيفى للكلمة وهو التصور الذى يحدد معنى الكلمة فى ضوء وظائفها لا يعضد النزمة الاسمية للغة، ذلك أن من أهم ما تتميز به النزمة الاسمية من مظاهر قصور يكمن فى انكارها للتفاعل والترايط، فهى لا ترى الكلمة كنمط من التشـبـهات

الاجتماعى تتجلى من خلاله روح المشاركة والتعاون والترابط ،
وانما ترى الكلمة كتعبير عن حالة قائمة بالفعل أو احساس
(١١)
أو حالة عقلية أو صورة .

والحق أن البعد البرجماتى عند فستجنشتين المربسط
ينظرته الى اللغة كمورة يمكن أن يتضح بصورة أدق متواتجها
الى بعض الدراسات الانثربولوجية التى تعرضت لمشكلة اللغسة
فى المجتمعات البدائية .

وفى هذا المجال تحتل دراسة مالىنوفسكى عن مشكلة المعنى فى
اللغات البدائية موقعها ضمن الدراسات الهامة التى القست
المزيد من الضوء على البعد البرجماتى من اللغة ، وفى هذه
الدراسة نجد تشابها بين مالىنوفسكى وفستجنشتين بشأن منطلق
دراسة اللغة ، فقد شارك مالىنوفسكى نظرة فستجنشتين القائلة
بأن أفضل وسيلة لادراك اللغة هى الاتجاه الى صورها البسيطة ،
الا أن هذه الوسيلة تتضمن عند مالىنوفسكى أهمية دراسة اللغة
فى ضوء لغات الشعوب البدائية ، بيد أن المصدر الاساسى وراء
مالىنوفسكى بمشكلة المعنى يمكن رده الى المشكلة
حتى صادفها عند محاولته ترجمة اللغات البدائية ، ففسد
أتضح له أن الترجمة الحرفية للغة البدائية ، بمعنى ترجمة
كلمة بكلمة ، مثل هذه الترجمة تفشل فى تقديم المعنى الحقيقى
للغظ ، ومن خلال بحثه عن لغة التروبرياندر Trobriander

وجد أن اللغة تمتد بجذورها في الواقع الثقافي للحياة القبلية والعادات والتقاليد البدائية وهو ما يتطلب الرجوع الى مثل هذه السياقات الاشم من المنطوقات اللفظية اذا ما أردنا تفهم اللغة بحق ، فاللغة تعكس مواقف وسلوكيات البشر تجاه العالم ، وهي تنبثق من التفاعل بينهم في تعاملهم مع البيئة ، ومن ثم رأى مالمينوفسكى ضرورة فهم السياقات العامة التي تنبثق منها اللغة ، بمعنى أنه لدراسة وفهم لغة شعب ما فانه ينبغي ان ندرك علاقاتها بأنشطتهم وعاداتهم ومؤسساتهم الثقافية ، ولا شك ان نظره مالمينوفسكى الى اللغة من هذا المنطلق تتفق كل الاتفاق مع المنهج الوظيفي الذي قدمه في دراسة الانثروبولوجيا ، وتعتمد النظرة الوظيفية عنده على القول بأن جميع العادات والاشياء المادية والافكار والمعتقدات تفهم من خلال وظائفها في المجتمع ، ومن ثم نجده يرد أنظمة العلوم والسحر والاساطير والدين والفن الى حاجات الانسان العضوية . وفي ضوء مثل هذه النظرة كانت نظريته الى اللغة من خلال علاقتها بحاجات الانسان ككل أو من خلال وظيفتها الاجتماعية^(١٢) ، لكننا لكي ندرك اللغة من خلال سياق عام ، ولنعكس نفرق بين الموقف والسياق فاننا يجب من ناحية أخرى أن نفرق بين الكلام واللغة ، وهي التفرقة التي يرجع الفضل في تحديدها الى سوسير ، ذلك أن معرفتنا باللغة تتجاوز ادراكنا للكلام أو تتجاوز معرفتنا بالموقف المباشر الذي نتحدث فيه وترتبط به اللغة ، انها تتطلب معرفة أشمل وأعمق بالسياق العام الذي تفهم من خلاله ، وهو سياق اجتماعي وثقافي وحضاري وتاريخي ،

ومن هنا أدرك مالمينوفسكى أن مفهوم السياق ينبغي أن يكون أكثر اتساعاً من مفهوم الموقف، بل ينبغي أن يتجاوز الحدود اللغوية الضيقة إلى دراسة الشروط العامة التى تشكل اللغة من خلالها، ذلك أن دراسة أية لغة منظومة بواسطة الأسس يعيشون تحت ظروف مختلفة ويخضعون لثقافة مغايرة، مثل هذه الدراسة ينبغي أن تتزامن مع دراسة ثقافتهم وبيئتهم، وعلى ذلك فالموقف الخاص المباشر الذى تستعمل فيه اللغة بالفعل يرتبط بعوامل ارتباطية أخرى تشكل السياق العام الذى تفهم من خلاله اللغة، بمعنى أنه يمكن النظر إلى الموقف المباشر باعتباره يشكل مستوى واحد فقط من مستويات السياق، وضرورة توافقات الفرد خلال الموقف تشكل مستوى آخر، ومؤسسات المجتمع التى يحدث خلالها الموقف تشكل مستوى آخر، وأخيراً السياق الثقافى والحضارى والتاريخى الذى ينتمى إليه الموقف (١٣).

وهكذا أدرك مالمينوفسكى مفهوم السياق فى ضوء أبعاده التاريخية والحضارية الشاملة، وهى أبعاد لم يتناولها فييتجنشتين على هذه الصورة، كما أنها لم تظهر على نحو تفصيلى عند بعض علماء اللغة، وإن تناولوها ضمناً، وعلى سبيل المثال نجد ستيغن أولمان فى كتابه دور الكلمة فى اللغة يذهب إلى القول بأن كلمة السياق Context إذا كانت قد استعملت حديثاً فى عدة معانٍ مختلفة، إلا أن المعنى الوحيد الأكثر أهمية هو معناها التقليدى: أى النظم اللفظى وموقعها من ذلك النظم، بأوسع معانى هذه العبارة. فالسياق على هذا التفسير ينبغي أن يشتمل لا الكلمات والجمل

الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب ، بل القطعة كلها والكتساب كله ، كما ينبغي أن يشمل - بوجه من الوجوه - كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات ، والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذى تنطق فيه الكلمة لها هي الاخرى أهميتها البالغة في هذا الشأن ، وأصحاب نظرية السياق يذهبون الى أبعد من هذا وكثيرا ما يرددون القول بأن الكلمات لا معنى لها على الإطلاق خارج مكانها في النظم .^(١٤)

ولا شك أن موقف ستيفن أولمان هنا يتعلق بالمقام الأول بموقع الكلمة من السياق اللغوي بالإضافة الى علاقة الكلمة بالعناصر غير اللغوية المباشرة أو بعبارة أخرى ، الاهتمام هنا ينصب على تأثير الموقف الفعلي الذى تستخدم فيه الكلمة ولا يتعداه الى تأكيد أهمية العوامل التاريخية والحضارية الأبعد في تحديد معنى الكلمة على نحو ما نجده من مالفينوفسكي . فلم يدرك ستيفن أولمان السياق بمعناه الحضارى الشامل الذى يتعدى نطاقه اللغوي والعناصر غير اللغوية القائمة بالفعل . وفي ضوء مناقشة للسياق من هذا المنطلق ، كان تحديده للابعاد المختلفة لمشكلة معنى الكلمة ، فالسياق عنده يحدد المعنى العاطفي للكلمة ، بمعنى يحدد ما اذا كانت الكلمة ينبغي أن تؤخذ على أنها تعبير موضوعي صرف ، أو انها قصد بها - أساسا - التعبير عن العواطف والانفعالات ،^(١٥) والسياق هو الذى يحدد منطقة المعنى أو حدود الكلمة في موقف معين ، والسياق هو الذى يحدد معنى^(١٦)

(١٧) الكلمات ذات المعاني المركزية الثابتة عند استعمالها أو
تطبيقها . والسياق هو الذى يقضى على غموض بعض الكلمات ،
(١٨)
والسياق هو الذى يحل مشكلة المشترك اللفظى ، فإذا اتفقت
كلمتان أو أكثر فى أصواتها اتفقا تماما فان مثل هـ سـ هـ
الكلمات لا يكون لها معنى البتة دون السياق الذى تقع فيه .
(١٩)

وهكذا يعنى السياق عند أولمان ما يمكن ان نعنيه
بالموقف الفعلى المباشر، وموقف أولمان على هذا النحو أقرب
الى موقف لستجنشتين منه الى موقف مالىنوفسكى .

ولا شك أنه اذا كان مالىنوفسكى قد قدم لنا رؤية
أكثر تفصيلا بشأن النظرة البرجماتية للغة ، فان الفضل فسى
ذلك يرجع الى دراساته الانثروبولوجية التى درس من خلالها
اللغات البدائية ، وبذلك لم يكتف بدراسة اللغة المعاصرة
بل ارتد بدراساته الى الجذور والاصول الاولى للغة كما تتبدى
عن الشعوب البدائية ، وفى ضوء دراساته هذه أمكن له أن يكشف
الاصول البرجماتية الاولى للغة ، وكما لاحظ ارفست كاسيرر، فان
الكلمة فى المجتمعات البدائية كانت تفهم فى ضوء شكلها
ورى كقوة وكوجود جوهري ، قيل أن تفهم كأداة عقلية
وكوظيفة رئيسية فى بناء وتطور الواقع المعنوى ، فالكلمة
والاسم لم يكونا مجرد ادايتين للوصف أو التصوير بقدر ما
كانا متضمنين للموضوع ، كما هما متضمنان لقواه الحقيقية ،

فهما لم يستخدموا الاسم لمجرد الإشارة إلى الشيء فحسب ، ذلك أن كلا منهما يمتلك وجودا حقيقيا وقدره على الفعل ، ففي المظهر الحسى للغة وفى الصوت الصادر من الموجود البشرى كانت تكمن القوة الحقيقية المؤثرة فى الأشياء ، فمن كان يعرف الاسم الحقيقى للاله أو الشيطان كان يمتلك قوة حقيقية غير محدودة على حامل هذا الاسم . وتبين لنا الاسطورة المصرية القديمة كيف تمكنت اريس من خدمة رع اله الشمس بان جعلته يبرح باسمه لها وكيف استطاعت بالتالى ان تحقق سيطرة كاملة عليه .^(٢٠) وهكذا كانت اللغة القديمة لغة مؤثرة فعالة قادرة على السيطرة على الأشياء وتوجيهها ، ولا فرو فى ذلك فقد تطلب السبب التطور نحو العمل - كما لاحظ ارنست فيشر - وسائل جديدة للتعبير والاتصال تتجاوز بكثير تلك الاشارات البدائية القليلة^{٢١} التى يعرفها الحيوان ، وهو لم يتطلب هذه الوسائل الجديدة فحسب بل وساعد على نموها أيضا . فليس لدى الحيوان ما يبلغه للاخر غير القليل فلغته غريزية : لا تتجاوز مجموعة فطرية من الاشارات للتعبير عن الخطر أو رغبة الجماع أو ما شابهها . وفى العمل وحده ، ومن خلاله تجد الكائنات الحية الكثير مما يقوله أحدها للاخر فقد ظهرت اللغة الى الوجود مع ظهور الادوات . وبذلك لم تكن وظيفة الكلام الانسانى أن يحكى نظام الأشياء الجاهل المعد سلفا ، بل كان وظيفته أن يكون اداء للفعل أو العمل ، ومن هنا كان الارتباط بين نشأة الاسطورة ونشأة اللغة المجتمعات البدائية ، فهما فرعان مختلفان من جذر واحد .^(٢١)

فلم يكن هدف اللغة في المجتمعات البدائية - كما لاحظ
لويس - تكوين مفاهيم تحريرية والتعبير عن ملاحظات محوسسة
ونقل رسالات محددة بل كانت اللغة أداة تعكس الحياة وتتطورها
وتنميتها أيضا (٢٢)

والحق ان ممفورد لم يكن بمقدوره وهو يتناول الدور
الذى لعبته التكنولوجيا في التطور الانساني ان يغفل أو يقلل
من تأثير اللغة في مسار هذا التطور، بل نجده يرى أن تطور
اللغة يفوق في أهميته قطع جبل بفأس يدوية (٢٣) وخو يعيب
على البيولوجيين والانثروبولوجيين الذين اعتبروا هــــــ
الآلات شيئا أساسيا في بقاء الانسان يفوق في أهميته بقيسة
الفعاليات الرمزية الأخرى، فالطقس والفن والشعر والمسرح
الموسيقى والرقص والفلسفة والعلم والاسطورة والديانة ككل
هذه المجالات بالنسبة للانسان كخبرة اليومى وحياة الانسان
لاتقوم فقط على الفعالية العملية المادية التى تغذيه مباشرة،
بل على الفعاليات الرمزية التى تعطى مدلولاً سواً لمسارات
العمل، أو لمنتجاتها واستهلاكها النهائية (٢٤)

وإذا كانت الأدوات بالمعنى الضيق للكلمة قصد أدت
خدمات لآس بها في عملية الاكتشاف الذاتى والتعبير الذاتى
الا أنها لم تكن العامل السهام الفعال في التطور الانسانى
وقبل عصرنا لم تنفصل التكنولوجيا أبداً على المجموعـة

الثقافية الأوسع التي عمل الإنسان في وسطها دائما كإنسان ، ولم تفرق الكلمة اليونانية ' Tekhne بين الإنتاج الصناعي والفنون الجميلة أو الفنون الرمزية ، وبقيت هذه الفعاليات غير منفصلة خلال الشطر الأعظم من تاريخ الانسانية (٢٥) ومضى هنا تهتد قيمة اللغة ، وعن طريق التعبير الموتى نرى الإنسان أولا مجال الاتصال الاجتماعي والتعاطف المتبادلة ، وعندما بلغ أخيرا مرحلة اللغة الواضحا أبدع عالما رمزيا زائرا مستقلا جزئيا عن تدفق التجربة اليومية بحيث يمكن فصله عن أية بشية أو أية مناسبة ، وهو موضوع تحت سيطرة انسانية دائمة ، الامر الذي لم يكن له ما يماثله في أى جزء من العالم قبل قسرون وقررون انه مجال الدلالة ففي هذا المجال فقط كان الإنسان هو السيد ، وكان هذا العالم الرمزي موازيا للعالم الذي شعّر به الحواس وان كان اسمى منه في بعض الأحيان (٢٦)

واذا كان هـفورد قد ركز انتباهه على الحلم والطقس والأسطورة كموامل أساسية في تكوين اللغة أو في تحديدها وتوظيفها الاجتماعية ، إلا أنه يغفل الدور الذي لعبته اهتمامات الإنسان البدائية العملية في تطوير اللغة ، ولعل ذلك ما حدا ببعض علماء الى القول بأن اللغة تطورت في سبيل اهتداف كانت اللغة ضرورية لها (٢٧) ، كما أجمع انصار التفسير النفعي على الربط بين استخدام اللغة واستغلال الادوات وبين النمو المعنوي للعدرة الانسانية (٢٨) ، واتجة بعض علماء الانثروبولوجيا

والبيولوجيا إلى ربط تكوين بتقنيات القى التعاونية فـتسـ أوروبا وآسيا ،ومن هذا المنطلق نشأت الفاظ القيادة ،فالفظة كانت تعنى التحكم بالسلوك بواسطة توجيهات مـاحة وتخديرات وتحريغات وتحريمات ،ولايزال هذا مجديا فى المواقف الخطيرة عندما تقتضى ضرورة العمل السريع صفية الأمر والايجنسيان والطاعة (٢٩) ،كما أن الاحتفالات الجماعية الصورية كانت أساسية فى ابداع مفردات وقواعد لغة انسان العصر الحجرى (٣٠) ، وآمنت بعض العشائر عند كثير من الأقوام البدائية ،فى ضوء اكتشافات الانثروبولوجيا ، أنها تتحمل مسئولية تأمين شروق الشمس والاسقط الكون ممزقا وذلك عن طريق الطقس والضيغ الكلامية التى تمارس التى قارس بدقة يوما بعد يوم (٣١) . ولم تكن الكلمات فى الامل مجرد وسيلة من وسائل اتمام السحر بل كانت بذاتها الشكل النموذجى للسحر ،فالاستعمال المحيح للكلمات خلق لأول مرة عالما جديدا .موضوعا تحت الرقابة الانسانية وكل انحراف فى نظام المدلولات وكل خلط فى اللغات كان شعوبا عكسى هذا السحر ،ويرى مفورد ان التعلق بالدقة الآلية التى يصبحها الانسان اليوم فى العلم والتكنولوجيا نشأت فى البدء من سحر الكلمات الأولى ،فالمصيغة السحرية لم تكن تفعل فعلها اذا لم تستعمل الكلمة الصحيحة فى المكان المناسب .

ويعتقد مفورد .أنه من المحتمل أن تكون الفظة

بعدما تطورت الى آفاق جديدة قد استحوذت على اهتمامات الانسان واستأثرت به على طريقة اللعب الى درجة أن تمنعه من أن يسخرها لاستخدامات اجتماعية عملية أكثر على الرغم من أن تمقيد التنظيمات الاسروية عند الانسان البدائي كانت تقتضى بنية لغوية معقدة وهكذا أصبح تساقط الحديث ، التسليطنة الرئيسية للرئيسية للانسان البدائي . لا عدا العلاقات الجنسية فالشعوب البدائية تجيد التحدث الذى يتلذذون به ، كما لا يزال يحتل الحديث بين شعوب الفلاحين ، كما فى ايرلندا ، مكانة رفيعة باعتباره الاهتمام الاجتماعى الأفضل . (٢٢)

ومع أن الطيور تستخدم تحذيرات صوتية لأقضاء الآخرين عن موطنها ، إلا أن الانسان قد استخدم اللغة زمنا طويلا كعامل موحد بغية الأبقاء على منظماته العامة المتفرقة مترابطة ويحيط بكل جماعة من الناحية اللغوية جدارا غير منظور مر الصمك لتأخذ شكل جماعة لغوية مختلفة . وتعدد اللغات واللهجات القائمة (حوالى أربعة آلاف) توحى ، رغم العمليات التوحيدية فى التجارة والنقل والسفر ، بان وظائف اللغة التعبيرية والعاطفية بقيت هامة فى تكوين الثقافة بقدر أهمية التواصل .

وهكذا نرى انه في ضوء الدراسة الانثروبولوجية للغة يمكن أن نقف على الاصل البرجماتي للغة ،ويمكن بالتالى أن نكتشف ما يدعم نظرية فيتجنشتين البرجماتية عن اللغة، وأن اختلعت منطلقات الدراسات الانثروبولوجية عن منطلق دراسية فيتجنشتين للغة ،ولكن ما يهمنا هنا هو اتفاق فيتجنشتين مع علماء الانثروبولوجيا في نظرة برجماتية واحدة للغة ،فقصد اتفاق معهم في النظر الى اللغة باعتبارها ليست فقط وسيلة للاتصال أو طريقة لنقل الافكار من شخص الى آخر ولكنها وسيلة جوهرية لتحقيق أنشطة مشتركة في المجتمع ،ومن هنا كان وصفه للغة في ضوء الفاعلية والنشاط ونظريته عن ألعاب اللغة ، لكن اذا كانت دراسة فيتجنشتين قد أكتفت بالتأكيد على الوصف البرجماتي للموقف الذي تستخدم فيه اللغة بالفعل ،فبيان الدراسات الانثروبولوجية أدخلت ذلك الموقف في سياق أشمل وأعم مع عدم تجاهلها في نفس الوقت أهميه الموقف المباشر لاستخدام اللغة ،وعلى سبيل المثال نجد أن اهتمام ماليينوفسكى بالسياق العام لاستخدام اللغة لم يحل بينه وبين الاهتمام بدراسة كل صورة الحديث المستعمل والمرتبطة بالأعمال الحيوية باعتبارها تكشف لنا في نفس الوقت عن الخدائس النحوية للغة كما يرى ماليينوفسكى ان معنى كل كلمة يعتمد على الخبرة العملية ،كما يعتمد كل لفظ على الموقف اللفظي الذي تم فيه الحديث .

وربما كان عدم اكثارات فيتجنشتين بالسياق العام الذي

يرتبط به الموقف المباشر لاستخدام اللغة ينبع من عدم تنبئها الى مثل هذه السياقات الاوسع عندما نتكلم ،وكما اشار فستجنشتين فاننا كثيرا ما نستعمل اللغة رغم عدم درايتنا بقواعد النحو والصرف والدلالة ،كما أنه نادرا ما ندرك علاقة الكلمات التي ننطق بها بالسياق الحضاري والثقافي الذي تنتمي اليه ، وقد يكون فستجنشتين على حق عندما رأى ان المعنى يكون واضحا في الموقف الفعلي المباشر الذي نستخدم فيه اللغة بدون الحاجة الى معرفة تفصيلية ببيئته العوامل التي ترتبط به وتفهم من خلال السياق العام للفظة الا أن ذلك لا ينفى أهمية هذه العوامل اذا ما أردنا تفهم معنى الكلمة بحق . (٣٣)

واذا كانت كل لعبة من ألعاب اللغة لها قواعد الخاصة جار القول أنه بدلا من النظر الى وحدة اللغة اتجسس فستجنشتين الى تعددية اللغات ،وهكذا فإنه يتأكده على تعدد ألعاب اللغة بدأ كما لو كان قد قضى على وحدة اللغة ، فاللغة نسق له قواعده الاعرابية والدلالية ،وتجاهل ذلك يعني تجاهل اللغة ذاتها ،فليس يكفي التأكيد على البعد البرجماتي أو البعد الاستعمالي وحده وتجاهل بقية الأبعاد الأخرى المؤثرة في تحديد طبيعة اللغة ،ولعل نظرية العلامات والرموز عند شارلز موريس توضح لنا ذلك على نحو أعمق وأدق ،فقد أشار موريس الى وجود ثلاثة أبعاد يمكن ان تتحدد اللغة من خلالها وهي على النحو التالي : البعد الاعرابي والبعد الدلالي ،

وأخير البعد البرجماتي .

فالبعد الاعرابي يقصد به دراسة علاقات الرموز بعضها ببعض في صورة مجردة لا علاقة لها بالاشياء والموفرعات التي تشير اليها أو بمفسمريها ، فمجال الاهتمام هنا يتعلق بالبناء الصوري للغة والقواعد التي تربط الرموز بعضها ببعض فـلى نسق محدد . وهي ترتبط بما نعنيه بالنحو والصرف ، فموضوع الاعتبار هنا يتمثل في أبنية اللغة وصورها النحوية ، وفـلى هذا الصدد يمكن ان نلاحظ وجود أكثر من طريقة لتناول هـذا البعد ، فهناك طريقة تاريخية وأخرى وصفية . بمعنى يمكننا أن نهتم فقط بأنواع صور الجمل في لغة خاصة والتحولات أو التغيرات في الصور التي ظهرت في التطور التاريخي للغة ، ويمكن مقارنة صور الجملة الخاصة بلغة ما بـصور أخرى ، لكن النقطة الهامة هنا هي أن مثل هذه الدراسات تركز على المظاهر الصورية للغة ، والحق أن فيـتجنشتين لم ينكر أهمية الصورة النحوية كعامل هام مؤثر في تحديد المعنى ، وفكرته عن اللغة تتضمن وجود الصورة أو الشكل أو البناء ، وبالإضافة الى ذلك فهو يذكر أن من بين الاشياء التي تسحرنا من اللغة اتجاهنا أو ميلنا الى أساءة استعمال صور اللغة ، لكن اهتمام فيـتجنشتين بـصور اللغة مصدره الاساسي اهتمامه بـالمسائل أنواع مختلفة من التعبير ، فعندما يقول أن معنى الكلمة هو استعمالها في لغة فهو لم يكن غافلا من البعد الاعرابي للغة وإن لم يصرح به علانية مكثفيا بالتعبير عنه ضمـنيا ، لكن

اهتمامه الاساسى هنا ينصب على صور التعبير المختلفة، فعندما يتحدث من قواعد اللغة فإنه لا يقصد من ذلك البعد الاعرابى من اللغة كما يتمثل فى قواعد النحو والصرف، ومن هنا فان كلمة grammar أو قواعد النحو والصرف تبدو عنده كما لو كانت تمتلك شأنها فى ذلك شأن أية كلمة أخرى استعمالات مختلفة، ومنها بطبيعة الحال الاستعمال التقليدى المتعارف عليه للكلمة .

وإذا انتقلنا الى البعد الدلالى من اللغة لوجدنا أن الاهتمام هنا ينصب على علاقة الرموز بموقعها من الفلسفة والموضوعات التى تشير اليها، وقواميس اللغة تشير الى كيفية استعمال الكلمة، أو على الأقل الاستعمال المتعارف التقليدى لها .

وهناك قوانين تحكم استعمالنا للكلمات فى دلالتها على اشياء أو موضوعات أو مواقف معينة، وعلى من يبحث فى علم الدلالات أن يحدد هذه القوانين، وهناك نقاط انطلاق مختلفة لتناول المشكلات المتعلقة بدلالات اللفاظ، إذ يمكننا أن نحدد خلال نسق اللغة بعض الكلمات التى تشير الى اشياء محددة، كما يمكننا تحديد التحولات أو التفسيرات فى استعمال الكلمات للإشارة الى الاشياء، ولا شك أن الاستعمال الصحيح لكلمة محددة يتحدد على الأقل عن طريق جملة التقاليد التى شرعت بواسطة

مستعملى اللغة .

وأخيرا يأتى البعد البرجماتى ، ويحدده موريس على أساس علاقة الرموز بمفسيها ، فهو يرتبط أساسا بالحواسف الحيوية للغة أو بكل المظاهر النفسية والبيولوجية (٣٤) والاجتماعية للرموز .

وهكذا فان تحديد معنى الكلمة فى ضوء استعمالها لا يكفى ما لك نتجه الى بقية الابعاد الاخرى للموقف اللغوى، واذا كان فيتنشئين قد ركز انتباهه على البعد البرجماتى وحسده عندما رأى فى اللغة صورة الحياة ، فانه من ناحية أخرى لم يخص بقية الابعاد بالاهتمام اللائق بها ، كما أنه فى تناولة للبعد البرجماتى ، نجده قد تناوله فى ضوء جانب محدود منه ، وهو الجانب الذى يتعلق بالموقف الخاص الذى تستعمل فيه اللغة ، بمعنى أنه لم يفرقه بين الموقف Situation والسياق Context تفرقة واضحة دقيقة ، وهكذا كان فيتنشئين أكثر برجماتية من البرجماتييين انفسهم فى موقفه من اللغة .

واذا كان فستجنشئين فى المرحلة الاخيرة من تطوره قد ذهب الى القول بأن معنى الكلمة يعنى كيفية استعمالها فى اللغة ، فانه يمكن ملاحظة أن نظريته فى التعليم قد انطلقت من نفس المنطلق . فعندما ننظر الى بعض الكلمات والعبارات التى غالباً ما تشير حيرة الفلاسفة حول تحديد معانيها ، ونسأل عن

كيفية تعلمها آجاب فستجنشتين بأننا نتعلمها عن طريق المواقف المتعددة والمتنوعة المرتبطة بها ،وبذلك فالاهتمام الرئيس هنا ينصب على الأنواع المختلفة من ألعاب اللفة التي يمكن عن طريقها أن نلعب بكلمة ما ،فاذا ما طرحنا مثل هذا السؤال كيف يمكن للطفل تعلم كلمة جميل ؟ وجدنا أنه يمكن تعلمها باعتبارها كلمة دالة على التعجب والسرور والاعجاب ،وبصفة عامة يمكن القول بأن الطفل يتعلم أمثال هذه الكلمات عن طريق اقترانها بطعامه أو مشربه أو بقية احتياجاته البيولوجية وتساعد تعبيرات الوجه أو الإيماءات المصاحبة لها في توطيد موقعها من خبرته .

ومثل هذا الارتباط يعد من أهم الخصائص المميزة لتعلم اللغات الأولية من فستجنشتين وهي اللغات التي تتحدد أبعادها من خلال اتصالها بخبرة الإنسان اليومية . فاللغة تشكل جزءاً من الأنشطة الإنسانية كممارسة عمل أو القيام برحلة ،أو مقابلة الأصدقاء ،وعندما نتناول كلمات مثل جميل وخير ولطيف ورقية فاننا لابد أن نتجه الى الظروف والملابس التي تقال فيها أو بعبارة أخرى نتجه الى الموقف المعقد المتشابك الذي تدخل في مكوناته والذي يجد فيه التعبير الجمالي أو الأخلاقي موقعه ،وفي هذه الحالة نحن لا نلعب ،بمعنى تخترع استعمالات مختلفة للكلمات ،لكننا بدلا من ذلك ننظر الى العناصر غير اللغوية للموقف الذي تستعمل فيه كلمات معينة ،فنحن هنا لا

نهتم بموقع الكلمة في السياق اللغوي فحسب، بل نتجه إلى
الموقف الفعلي المباشر الذي استعملت فيه الكلمة أيضا ،
ويستعمل فتجنشتين هنا كلمة موقف بنفس المعنى الذي يستعمله
ديوى ، ومنتى اتجهنا إلى الأمثلة التي وضعها فيتجنشتين... من
لوجدنا أن الموقف الذي تستعمل فيه كلمة جميل، أو طيب أو خير
يمكن أن يكون أكثر تعقيدا ، وعندما يتعلم الطفل كلمة جميل
للمرة الأولى ، فإنها تدل عنده على صيغة تعجب أو انفعال
بالسرور أو الرضا أو القبول ، فالطفل لا يتعامل مع مجرد كلمة
مقتربة بموقف تدخل في مكوناته ، بل أن هناك معطيات أساسية
تشكل طبيعة الموقف الذي تنتمي إليه الكلمة منها الوالدين
والطعام واللعب وتعبيرات الوجوه ، وكل هذه العوامل والأبعاد
وغيرها المتضمنة في الموقف الفعلي المباشر هي التي تعطى
للكلمة معناها عند فتجنشتين ، وعندما نحاول فهم معنى كلمة
ما ، فإن واجبنا الأول أن ننظر لا إلى الكلمة ذاتها وإنما إلى
الموقف الذي استعملت فيه الكلمة بالفعل وبذلك نتوقف عن
البحث عن ماهية الكلمة ذاتها ونتجه إلى ما صاحبها أو اقتون
بها من عوامل ، أو بعبارة أخرى نتجه إلى المشابهات العائلية
للكلمة أو إلى الاستعمالات المتعددة للكلمة ، ومن هنا يمكن
القول بأن تعلم اللغة هو موضوع لتعلم قواعد استعمال
الكلمات ، أو أن تعلم اللغة يعني تعلم قواعد اللعبة . وفي لعبة
اللغة يمكن ملاحظات وجود خطوات حددت من طريق قوانين أو قواعد
وهي القواعد النحوية والدلالية والبرجماتية ، وقواعد اللغة

تكشف عن التقاليد التي ينبغي للمرء ملاحظتها حتى يستطيع
عضوا في الجماعة اللغوية ، وهنا قد يتساءل البعض هل قانون
استعمال الكلمة ينفصل عن الاستعمال الفعلي لها ، هل ينبغي
معرفة القانون قبل تطبيقه ، أو بمعنى آخر هل القانون هو
الذي يحدد القانون ، وهنا نجد فستجنشتين يرى أن الالتزام
بالقانون يعني استعماله أو تطبيقه ، فالقانون وتطبيقه يتزامنان
معاً باعتبار أن التعلم والمعرفة والادراك يتعكس على ما يمكن أن
نفعله ، فإن تدرك القانون ، فذلك يعني أنك تعرف كيفية تطبيقه
وفي تطبيقك له تكشف من ادراكك له ، وفي مباحث فلسفية يقرر
فستجنشتين أن ادراك الجملة معناه ادراك اللغة ، وادراك اللغة
يرتبط بالفعل والتطبيق ، وفستجنشتين هنا يتفق مع رأي شارل
موريس القائل أن أي قانون عندما يوضع موضع الاستعمال أو
التطبيق فإنه يعمل كنمط للسلوك ، وعلى هذا النحو فهناك
خلفية برجماتية لكل القواعد اللغوية . وبذلك شيرك
فستجنشتين غيره من البرجمائيين في القول بأن اللغة فـسـى
صورها البسيطة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بـمـور السلوك . بمعنى أن
تعلم اللغة لم يعد يرتبط بالموقف الكلاسيكي القديم الذي
يعتمد على الارتباط بين كلمة وشيء محدد ، ذلك أن هناك عملية
تسبق تسمية أي شيء ، فادراك المعنى لا يعتمد على لصق بطاقات
على الأشياء فحسب ، وإنما من طريق معارضة عمل محدد .
(٣٦)
وفستجنشتين هنا لا يرفض بصورة مطلقة تعلم اللغة عن طريق
وضع بطاقة على شيء ، وهي الطريقة التي يتعلم بواسطتها الطفل

كلمات مثل سكر وماء ولين ، بيد أنه إذا كان من الممكن تعلم بعض الكلمات على هذا النحو ، فإنه توجد كلمات أخرى لا يتسم تعلمها بالإشارة إلى موضوع أو شيء محدد ومنها لكن . أو . لا اليوم . ربما ، فهذه الكلمات لا تسمى شيئا ، وبالتالي نعجز عن تعلمها بالطريقة التقليدية ، ويقدم فستجنشتين بعض الأمثلة العملية الحياتية يوضح من خلالها كيفية تعلم اللغة ، منها ذلك الموقف من التفاعل اللغوي بين عامل البناء ومساعدته . فهو لا يمكن أن تصادف أبسط صور اللغة ، ومن طريق مثل هذا الصور البسيطة من اللغة يمكن تفهم كيفية تعلم الطفل للغة ، فاللغة هنا ترتبط بالأوامر التي يصدرها العامل لمساعدته كما ترتبط بالاستجابات التي عن طريقها يتبدى تفهم المساعد للأوامر الصادرة له ، واللغة ترتبط بالعمل الذي يؤدي ويشارك فيه العامل ومساعدته معا . ويمكن القول أن صور اللغوية البسيطة تتحقق على نحو واضح في الأوامر البسيطة ، وفي ضوء قواعد استعمال اللغة ، فإن الطفل عندما يتعلم الارتباط بين كلمة وشيء فإنه يتعلم قواعد استعمال اللغة في نفس الوقت ، وعندما تعلم الطفل الاستجابة إلى أمر معين ، فإننا نعلمه في نفس الوقت الكلمة الدالة على الشيء موضوع الأمر ، ومعنى ذلك أن الطفل يتعلم معنى الأمر في ضوء اللغة نفسها ، فإذا كنسنا نلاحظ الفارق بين كلمة كتاب وعبارة أحضر هذا الكتاب ، وإذا كانت الكلمة الأولى تسمى شيئا محددا والعبارة الثانية تتضمن أمرا أو مطالبا من شخص آخر . فإننا متى استعملنا الكلمة

الأولى وحدها مقترنة بتعبير معين وإيماءة محددة بحيث يقصد منها إحضار الكتاب، أمكن للطفل أن يتعلم مضمون الكلمة. وإذا استخدمنا عبارة أحضر هذا الكتاب، أمكن للطفل أيضا أن يتعلم مضمون الكلمة من خلال صيغة الأمر.

ويوسع فتجنشتين من مجالات تعلم اللغة البسيطة ويمتد إلى أمثلة أكثر تعقيدا. مثل تعلم عملية العد، فإذا كنا نعلم الطفل بعض الكلمات من طريق الأوامر فكذلك يمكننا أن نعلمه بعض الأعداد مثل ١، ٢، ٣. فيمكننا أن نعلمه رقم ثلاثة على سبيل المثال في ضوء اقترانه بثلاثة أشياء مختلفة.

وهكذا تشير اللغة البسيطة منذ فتجنشتين إلى أنشطة مختلفة من الحديث، بعضها أوامر وبعضها أسماء، وبعضها أعداد. ونحن نتعلمها كما نتعلم أية لعبة. ومع ذلك فالعاب للغة لا تتوحد كلية أو تطابق مع اللغة ذاتها، فهي ليست وصفا للغة ولكنها وسيلة يمكن عن طريقها تفهم كيفية تعلم اللغة وكيفية استعمال اللغة. فاللغة يمكن وصفها من طريق استعمالاتها المختلفة، لكن هذا ليس معناه القول بأن اللغة ليست شيئا آخر خلاف استعمالاتها لها، وإنما كل ما في الأمر بأننا عندما نلاحظ كيفية تعلم اللغة منذ الطفل نجد أنه يبدأ بتعلم صور اللغة البسيطة، أو بعبارة أخرى يبدأ تعلم اللغة كما تتضح من خلال استعمالنا لها، ومن خلال الاستعمال الفعلي للغة

يتعلم الطفل قواعد استعمال اللغة ، وهو ما يعنى التأكيد على العظهر البرجماتى للقانون . ومن ثم فلا مجال للتساؤل عن أيهما يأتى أولا قواعد استعمال الكلمة أو استعمال الكلمة نفسها ، فنحن - كما رأينا نتعلم قواعد استعمال الكلمة عند الاستعمال الفعلى لها . ونحن نتكلم قبل دراستنا قواعد النحو والصرف دراسة مستقلة ، وإذا نظرنا الى كيفية تعلم الطفل كلمة Ball الانجليزية ، فاننا فى هذه الحالة نجد أن هذه الكلمة تستعمل كقانون بطريقة خاصة ، بمعنى أنها تستخدم للإشارة الى شئ داخلى من أحجام مختلفة ، ونفترض أن الطفل أشار السسى الكرة ونطق Ball ، هنا نعرف فقط أن الطفل قد تطابق بالكلمة ، لكننا لا نعرف اذا ما كان الطفل قد أستعمل الكلمة بالمعنى المقصود منها ، فالطفل قد يشير بعد ذلك الى دمية doll ويقول Ball ، وفى هذه الحالة ندرك أن الطفل لا يتبع قانون الاستعمال ، لكن نفترض اننا بعد عدة محاولات فى تعلم الطفل جعلناه ينطق بشكل متكرر Ball ، وفى كل مرة نشير فيها الى كرة مختلفة ، متى تحقق ذلك ، ادركنا أن الطفل قد تعلم أن ينطق القانون ، بمعنى أنه يملك ويتصرف وفقا لقانون أو قواعد استعمال الكلمة . ومن هذا المنطلق أدرك الطفل معنى الكلمة ، فقد ادركها عندما تطابق سلوكه مع ما هو مقصود منها . (٢٨) ولتوضيح ذلك نفترض أنك أتيت الى مدينة غريبة عنك من قبل ، لها لغتها التى تستخدمها فى تعريف شئونها المختلفة ، ولنفترض أنك أردت التحقق من مدى ملائمة اللغة المستخدمة

لسكان المدينة ، وعندئذ قد تتجه الى مراقبة تصرفاتهم —
وأنشطتهم ، ربما وجدت أنها تبدو في صورة منطقية تماما ، لكنك
متى أتجهت الى لغتهم فأنت قد تفشل في إيجاد ارتباطا عقليا
واضحا بين ما يقولونه وبين انشطتهم ، فإذا لك يكن هناك مثل
(٣٩)
هذا الارتباط ، لم يعد من الممكن أن نقول ان لديهم لغة محددة ،
فاللغة عند فيتجنشتين في ضوء هذا المثل تعنى ما يمكن أن
نفعله بها ، ومن هذا المنطلق يمكن ادراك كيفية تعلمها . فقد
نتساءل عن كيفية تعلم كلمة نفس الشيء ، لو كانت المسألة مجرد
ترجمة كلمة من لغة الى أخرى . لما كانت هناك مشكلة ، وهنا
يرى فيتجنشتين ان تعلم كلمة من هذا القبيل يتطلب بعض
التدريب والمران ، فقد يمكن تعلم كلمة أحمر عن طريق مجموعة
من الامثلة ، كأن نشير الى أشياء مختلفة ونقول هذا أحمر وهذا
أحمر ... وهكذا . ففي كل مرة نشير الى موضوعات مختلفة لها
نفس اللون ، كما أننا نميز أيضا بين الأشياء الحمراء والأشياء
غير الحمراء وعن طريق التماثل والاختلاف بين الأشياء يمكن
تعلم معنى كلمة أحمر . وبواسطة منهج التعلم هذا يمكن تعلم
كلمة نفس الشيء ، فلا يوجد شيء محدد يمكن أن نشير اليه ، لكن
هناك أمثلة متنوعة يمكن من خلالها استخلاص معنى ودلالة الكلمة .
ومن ثم فإن تعلم اللغة يصبح موضوعا للتدريب والمران والنشاط
فتحن هنا لا نحدد التصورات أو المفاهيم في ضوء تصورات أخرى
كما لا نحدد الكلمات في ضوء كلمات أخرى ، بل اتينا نأتى الى ادراك
التصور موضع التساؤل عندما ندرك مضمون النشاط المتضمن في

استعمال التصور . وهو نفس ما نجده عند كل من ديوى وميد فى قولهما بأن اللفظة صورة من صور النشاط أو الفعل أو السلوك .

وعندما نصف اللفظة كنشاط فينبغى أن نلاحظ فى الحساب أكثر من اعتبار ، وفى المراحل الأولى لتعلم اللفظة يمكننا ملاحظة أن معنى الكلمة يتحدد عن طريق الأنشطة المقترنة بها وهنا نجد أن مثل هذه الأنشطة تنسم بالوضوح والعلنية ، وبمجرد اكتساب الصور اللغوية البسيطة فاننا نستخدمها فى اكتساب صور أخرى أكثر تعقيدا ، كما هو الحال فى تعلم لعبة من الألعاب ، فنحن نتعلم شيئا عن لعبة معينة ونستخدمه بعد ذلك فى تعلم المزيد عنها ، وهكذا يمكن للطفل أن يتعلم كلمات بواسطة كلمات أخرى ، وفى هذه المرحلة تحل الدلالة الرمزية للغة محل الوظيفة أو العمل . وينتقل الطفل من المحاكاة البسيطة الى محاكاة لها معنى عندما يستطيع أن يربط المقولات اللغوية التى تعلمها بمواقف غير لغوية ، وعن طريق هذا الربط يحقق الاستعمال المتعارف عليه للكلمة . فالربط بين الظاهرة اللغوية والظواهر غير اللغوية يتحقق بترجمات ، فاللغة فى مراحلها الأولى عند الطفل هى وسيلة للفعل ، وليست وسيلة للفكر أو التأمل ، فاستعمال الطفل للغة فى المراحل المبكرة من تطوره يشبه استعمال يديه . فهو يستخدم اللفاظ لأكثر من غرض ، فقد يستخدمها لفرض تقريرى أو بيانى لنقل رسالة الى أمه ، وقد يستخدمها لغرض يدوى ، بمعنى أن تحسس

اللغة هنا محل العمل اليدوى اللازم لانجاز مطلبه . ففي الحالة الاولى تحقق اللغة وظيفتها متى ادت الى نشأة التعبير بالرضا أو الحنان عند الام ، وفي الحالة الثانية تؤدي اللغة وظيفتها متى حققت له ما يعجز عن تحقيقه في ضوء قدراته وامكانياته البدنية العقلية كأن يدحرج الكرة بعيدا عنه ويعجز عن استحصارها بعد محاولات فاشلة متكررة وعندئذ يصبح مناديا " آمه بلفظ " ماما " ، فإذا حققت آمه رغبته تكون اللغة في هذه الحالة قد حققت تأثيرا يدويا لا يفترق عن تأثير اليد^(٤٠) ، وفي هذا الصدد يرى مالىنوفسكى أن الكلمات بالنسبة للطفل ليست مجرد وسائل للتعبير فحسب وإنما هي أيضا انماط مؤثرة للفعل والسلوك ، ومما يجدر بملاحظته أن رأى مالىنوفسكى كما يصدق على الطفل يصدق أيضا على الانسان البدائي ، وهنا نجد الاسم يشكل قوة مؤثرة ، والنطق به يعنى قدرته على تحقيق مطلبه من مأكلا أو مشرب أو حماية من خطر ما . فاللغة لا تكتسب من تأمل الاشياء وإنما تكتسب من المعرفة العملية والنشاط الفعال الذى يتفاعل مع المواقف الحياتية الملائمة ، وهو نفس ما يصدق على رأى فستجنشتين ، فاللغة في المراحل الاولى لاكتسابها عند الطفل تفهم من خلال ما ترتبط به من عميل نشاط . أو يمكن القول مع جون ديوى أن التعلم الانسانى يحقق بواسطة اللغة علاقة تكاملية بين الكائن الحي وبيئته

الفصل الرابع

البعد الماركسي من فلسفة
فيتجنشتاين

ربما تبادر الى الذهن عدم وجود علاقة منذ البداية بين فكسر فيتجنشتين والفلسفة الماركسية ، فالمنطلق العام لكل منهما يختلف عن الآخر ، وليس ثمة رابطة تجمع بين فلسفة اتخذت من اللغة مجالاً للدراسة والتحليل ، وفلسفة أخرى اتخذت من التطور الاجتماعى والاقتصادى نافذة تطل منها على اشكاليات الفكر . فإذا ما أضفنا الى ذلك عمق الفجوة واتساعها بين الماركسية والفلسفة التحليلية بتأثير اتخاذ الماركسية موقف العداء الصريح تجاه كل فلسفة تجاهلت حركة التاريخ وجدلية الواقع الاجتماعى بغية الحفاظ على الأوضاع القائمة بالفعل بدلا من تطويرها فى اتجاه العدالة الاجتماعية ^(١) ، أدركنا الى أى حد بدت الفلسفة التحليلية بها فيها الوضعية المنطقية مسنن الفلسفات المرفوضة من قبل الماركسية ^(٢) .

وقد يقال أن ثمة نزعة علمية واحدة تجمع بين الماركسية والفلسفة التحليلية ، فالماركسية تدعى انها فلسفة علمية ، والفلسفة التحليلية تؤكد ارتباطها بالعلم والمعرفة العلمية . قد يكون هذا صحيحا ، لكن ما أبعد المسافة بين نظرة كل منهما لما يمكن ان نستهدفه من طريق العلم . ومن هنا لم يسلم فيتجنشتين نفسه من هجوم أصحاب الفكر الماركسى عندما جعل من حدود اللغة حدودا لعالمه ، وبذلك أدخل المعرفة الى علاقات مسطوية مبردة ^(٣) ، وهكذا يمكن أن ننتهى الى طريق مسدود لا يسمح لنا باكتشاف نقاط التلاقى بين الماركسية وفكسر

فيتجنشتين ، فكل منهما ينطلق من موقف مخالف للآخر ، وكنتل
منهما يستهدف غايات مغايرة للآخر . فاذا ما انتهينا السنق
هذه النتيجة واعترفنا بعدم جدوى المقارنة بينهما ، كان
علينا ان نتساءل الا يمكن ان نكتشف في التطور الاخر لفكر
فتجنشتين بعض نقاط التلاقى بينه وبين الماركسية ، الم يؤكد
فيتجنشتين في كتابه "مباحث فلسفية" ان معنى اللفظ يقوم فيما
يمكن أن تفعله باللفظ ، الا يمكن ان نكتشف في موقفه هذا
نوعا من البراكسيس أو فلسفة للفعل يمكن مقارنتها بنظرية
البراكسيس عندما ماركس . واذا كانت البرجماتية قد بسدت
وثيقة الصلة على نحو ما بفكر فيتجنشتين في تطوره الأخير
فما الذى يمنع من تلاقيه مع الماركسية على نحو ما ، خصوصا
وان البرجماتية بدت وقد تلاقت مع الماركسية - رغم الاختلافات
الجوهرية بينهما - في العديد من النقاط لعل من أبرزها
اتفاقهما على وظيفة واحدة للفلسفة ، الا وهى وظيفة الفعل
والتغيير ، بصرف النظر عن اتجاه التغيير . كل هذه التساؤلات^(٤)
وغيرها يمكن ان تشار وبالتالي يمكنها أن تعيد النظر فى
بحث امكانية التلاقى بين الماركسية وفكر فتجنشتين فى
المرحلة الاخيرة من تطوره .

واذا افترضنا منذ البداية ان الفلسفة الماركسية
هى أساسا فلسفة فى الفعل أو البراكسيس ، كان علينا أن

نتساءل الا يمكن مقارنة البراكسيس عند ماركس بالبراكسيس
المستفاد من فكر فييتجنشتين ؟

وكما هو معروف عن ماركس ؛ نجد أن مفهومه للبراكسيس
قد نبع في المقام الاول من فلسفة المادية الحدلية التي
قصد منها معارضة الفلسفة الهغلية المثالية ، بيد أن مادي
ماركس اختلفت اختلافا جذريا عن كل الفلسفات المادية السابقة
عليها التي نظرت الى المادة باعتبارها الشيء الوحيد الموجود
وما عدا ذلك لا وجود له ، بمعنى انه لا وجود للوعي بشكل
مستقل عن المادة ، وهو ما ظهر في موقف الفلسفة المادية
الانجليزية والفرنسية على السواء في النظر الى العقل
الانساني كسطح اسطواني تسجل عليه مؤثرات العالم الخارجية .
وهو ما رفضته الماركسية عندما رأت أن الذات لا تستقبل
المؤثرات الخارجية على نحو سلبي ، أو بعبارة أخرى عندما
رأت ان الذات ليست مجرد مرآة تنعكس عليها مؤثرات الموضوع
وكان لهذا الموقف الجديد الذي اتخذه ماركس وجود فعل واسعة
النطاق بين أصحاب النزعة المادية ، فقد تعددت التفسيرات
والشواويل للفلسفة الماركسية وعلى سبيل المثال نجد لينين
رغم تقديره لماركس الا انه في كتابه "المادية والنقطة
التجريبية" يصور الوعي باعتباره مجرد انعكاس للعالم الموضوعي
كما نجد انجلز يصرح بأننا ندرك التصورات على نحو مسادي
خالص على أساس كونها صور للاشياء الواقعية بدلا من أن تكون

الاشياء الواقعية نفسها مجرد صورة لهذه المرحلة أو تلك من مراحل الفكرة المطلقة .

ومع تقدم الدراسات التي تناولت الفلسفة الماركسية ،
امكن بالتالى تفهم الطابع الخاص الذى يميزها عن بقية الفلسفات
المادية الاخرى ، وكان للجهد الذى قام به لوكاش أكبر الاشر
فى تحديد المعالم الهيجلية للفلسفة الماركسية . والحق أن
ماركسي أكد الدور الفعال للعقل ، وهو ما أنعكس فى نظريته
المعرفية ، وهى النظرية التى احتلت موقعا متوسطا بين
النزعتين ، المادية والمثالية التقليدية .^(٥)

ولعل ابرز ما يميز نظرية المعرفة عند ماركسي فسي
تباعدها عن المادية التقليدية يكمن فى ادراكها للدور الفعال
للذات فى تكوين وصياغة التجربة الحسية ، فالعالم عنده هو
بمعنى ما من صنعنا ، وهو ثمرة من ثمار الوعى ، ومن هنا
كان رفضه للفلسفات المادية التقليدية ، وعلى رأسها فلسفة
فويرباخ التى تجاهلت الدور الفعال للذات الانسانية ، وفسي
ضوء ظاهريات العقل لهيجل اشتق ماركس نظريته القائلة بأن
الواقع ليس مجرد معطيات موضوعية خارج الانسان ، بمعزل عنه
وانما هو على العكس من ذلك فى علاقة مع الانسان ، يتشكل
ويتكون من خلال وعيه ، الا ان ماركسي لم يكن مثاليا قاط ،
فهو لم يعتقد بان العالم المادى يشكل وظيفة للوعى أو العقل

لكنه رأى بدلا من ذلك أنه لا يمكن معرفة العالم الا عن طريق علاقته بالانشطة الفعالة للبشر ، وبذلك تلاشت الشناعية الحادة بين الذات والموضوع عند ماركس . ، وحلت محلها وحدة جديدة تجمع بينهما ، ومن هنا كان اعتراضه على فوريبا . ، فعلى الرغم من أنه اتجه الى الملاحظة التجريبية للواقع بديلا عن الفكر النظرى المجرد ، الا انه لم يدرك العالم الحسى كنشاط عملى انسانى . (٦)

واذا كانت صفات الذات قد تغلغلت فى الموضوع عند ماركس ، فأتينا نجد نفس الموقف عند كانط فى ضوء نبذه للشناعية المطلقة بين الذات والموضوع فقد رأى كانط أن العالم الموضوعى يتشكل بواسطة الوظيفة التأليفية للوعى ، وعلى نحو مما يتماثل الموقف المعرفى لماركس . مع الموقف المعرفى لكانط ، لكن اذا كان كانط قد اكتفى بتحديد تأثير الذات العارفسية على موضوع المعرفة فى ضوء خواص الوعى ، فان ماركس أكد بدوره على النشاط العملى باعتباره الوسطة بين الذات والموضوع . وفى ضوء تفسير لوكاش ، نجد أن كانط قد صور الذات العارفة كذات متاملة وسلبية فى المقام الاول ، بينما اعتقد ماركس أن العالم يمكن أن يفهم كنتاج لعملنا ، واذا كان كانط قد اكتفى بوصف تأثير الذات على الموضوع فى ضوء نشاط العقل ، فان ماركس قدم العنصر التاريخى والاجتماعى فى نظرية المعرفة ، فهو لم يتجاهل تأثير العنصر الانسانى فى

الادراك ، فالعين الانسانية تدرك الاشياء على نحو يختلف عن العين غير الانسانية ، والعنصر الانثروبولوجى فى الادراك ينبع من الطابع الاجتماعى للانسان الفرد ، وهذا يعنى أن الملكات الادراكية تتطور وتنمو اجتماعيا ، وعلى سبيل المثال يمكن القول بأن ما نراه ونسمعه يعتمد فى الدرجة الاولى على عيسى ثقافتنا الاجتماعية ، فالموضوع بمعنى ما يتحقق بواسطة الذات وهو يعكس طبيعة الذات . والمقولات التى تتغلغل فى العالم المادى والتى تعدل على تشكيله وصياغة هى مقولات اجتماعية وليست نفسية ، وعلى ذلك فهى مرتبطة بسياقات تاريخية واجتماعية ، وحيث أن الموضوعات بدرجة ما تشكل ابنية انسانية فان طبيعة العالم الموضوعى هى طبيعة تاريخية واجتماعية . فالموضوع يتكون عن طريق فعالية الذات ، والذات بدورها تتكون عن طريق المجتمع ، وبذلك يكتسب الموضوع طابعنا اجتماعيا . وفى هذه النقطة بالذات تبعد نظرية المعرفة عند ماركس من كانط وتقترب كثيرا من هيجل . فقد ابتعد هيجل من كانط عندما أكد على الطابع التاريخى للعقل فقد حلت روح الشعب " Volkgeist " محل المقولات الكانطية كوسيلة يمكن من خلالها تنظيم العالم بواسطة الذات العارفة (٧)

واذا كان البعض قد وجد فى كتابات ماركس ما يعسد صورة النزعة النسبية فى ضوء تصوره للعالم وكان فكسرة انسانية أبرزت كحقيقة موضوعية ، وربما دعم تفسيرهم هذا

رفض ماركس للايديولوجيا باعتبارها ليست شيئا آخر غير المصالح الطبقيّة ، فان مثل هذا التفسير يبدو بعيدا عن الصحة على نحو ما ، ففي المحل الاول أكد ماركس وجود أساسى طبيعى يحكم التصورات الانسانية عن الواقع ، كما لم يتصور ماركس العالم المادى باعتباره مجرد تدفق للزمن ، وبسبب ذلك من ذلك قدم تصورا جدليا يحكم علاقة الانسان بالعالم . وبذلك امكن القول بأن معرفتنا بالموضوع عند ماركس هي محصلة عدة عوامل معا ، فهي تنبثق من التفاعل بين خصائصنا العضوية واحتياجاتنا العملية وممارساتنا الاجتماعية ، هذا بالإضافة الى خصائص الموضوع ذاته . ولا شك أن تأثير الموضوع على الذات العارفة عند ماركس يمكن أن يتكشف فى ضوء اعتقاده بأنه اذا كان العالم بمعنى ما يتكون انسانيا ، فان الانسان بدوره والذي يقوم بتكوينه هو بالمثل نتاج للعالم الخارجى فاذا كانت الذات تشكل الموضوع فان العكس ايضا صحيح . وبينما تخلت النعمة المثالية عن العالم المادى عن طريق التأكيد على أولوية العقل ، فان ماركس قد قنع بأن تكون الذات المدركة فى علاقة مع الطبيعة ، فلكى ترى وتشعر وتسمع ينبغى ان تكون هناك موضوعات واحداث فى الطبيعة ، وعلى ذلك فالحطات والقوى الانسانية يمكن اكتشافها فى الطبيعة ، وعلى سبيل المثال اذا كانت الاذن تحول حركة الهواء الى صوت ، والاذن الانسانية تحوله الى موسيقى ، فان قدرتنا على السمع توجد فقط فى علاقة مع الصوت ، وأحاسسنا الموسيقى الانسانى

يبدو في علاقة مع الموسيقى ، فالاحساس الموسيقى يستيقظ عن طريق الموسيقى ، كما أن أجمل موسيقى ليس لها معنى لاذن غير موسيقى ، وبالتالي فهي لا تشكل موضوعا لها ، لان الموضوع يمكن ان يكون تثبيتا لواحدة من ملكاتي ، وهكذا تتحقق التفاعل بين الصوت والاذن والموسيقى والاحساس بها مع بعضه البعض ، وبالمثل فاللون يوجد في حالة وجود عين لها علاقة بالالوان ، والعكس أيضا صحيح . فقدرتنا على الخبرة باللون توجد فقط في علاقة مع بعض الظواهر الطبيعية . وفي هذا المجال يتلشى التمييز بين الانسان والبيئة الطبيعية ، فنحن لا يمكن أن نتحدث عن العالم بمعزل عن النشاط الانساني ، ولا يمكن تصور الانسان نفسه بمعزل عن الطبيعة ، فكل منهما يكمل الآخر ، وهما معا ، أي الانسان والطبيعة يشكلان كيانا موحدا جدليا . وبذلك يتعذر اعتبار ماركس ماديا فقط ، او مثاليا فقط ، فهو في فلسفته أتجه الى تأكيد العلاقات المتبادلة بين الانسان وعالم الاشياء والموضوعات .^(٨)

ونأتى الى فتجنشتين فنجد انه عندما حدد معنى الكلمة في ضوء استعمالها في لغة ، فان موقفه هذا انتج عنه بعض النتائج المعرفية الهامة ، فقد أشار التساؤل حول علاقة الكلمات بالعالم ، فاذا كان في الرسالة المنطقية الفلسفية

قد وصف وظيفة الكلمة في ضوء تصويرها لحالات الاشياء ، فانه في مرحلة تطوره الاخيرة كما بدت في كتابه " المباحث الفلسفية " قد تخلص عن هذا الرأي ، فالكلمة تعمل أكثر مما تصور الوقائع ، واللغة في ضوء نظريته الاخيرة لا تعكس الواقع فحسب ، بل انها على نحو ما تكونه أيضا ومثل هذه الوظيفة الجديدة للكلمة تتبدى على نحو واضح في مناقشة فيتجنشتاين للمقياس Criterion ، فنحن كثيرا ما نطبق مقياسنا على أشياء شاذة أو بصورة تحكمية ، وهو يشير بذلك الى أننا بيننا نمتلك مقياسا للفراشات النحاسية والعناكب .. السى غير ذلك ، الا أننا في مقدورنا أن نتخيل حالات هامشية فرعية يمكن ان نتساءل فيها عن مدى ملائمة المقياس للتطبيق عليها ، فالمقياس على هذا النحو ليس صلبا أو يشكل قواعد ثابتة ، بل أن القواعد اصطلاحية وعملية ومرنة ، وانشاء التطبيق يسوق اذا ما تساءلت عن أى الظواهر المحددة للمقياس ، فأنت في معظم الحالات لن تجد اجابه على تساؤلك هذا ، ما لم تتخذ قسرا تعسفيا لهذا الغرض بالذات ، وبعبارة أخرى يمكننا القول بأننا نحن الذين نحدد ما يعد فراشه نحاسية أو غير ذلك من الكائنات في ضوء احتياجاتنا العملية وحدها ، وليس في ضوء صفات أو خواص ثابتة للموضوع ، وفي هذا الصدد يمكننا أن نتذكر رأى الفيلسوف البرجماتي وليم جيمس في العلاقة بين معتقداتنا ورغباتنا ، فالناس تتبع المعتقدات والفلسفات في

ضوء ارتباطها باحتياجاتهم وطباعهم ، وهنا يتحقق التقارب^(١٠) بين وليجيمس وبين فيتجنشتين ، وهو ما سيق لنا أن لاحظناه عندما ناقشنا البعد البرجماتي من فلسفة فيتجنشتين ، ومن نفس المنطلق يمكن أيضا أن يتحقق التقارب أيضا بين ماركس وفيتجنشتين ، ففي ضوء نظرة فيتجنشتين للقواعد باعتبارها اصطلاحية وعملية ومرنة ، لم تعد الكلمات عنده تلمق على أشياء موجودة من قبل ، كما ذهب أصحاب النظرة الاسمية ، بل أصبحت الكلمات أكثر ارتباطا بفعالية البشر ، فالاستعمال الاصطلاحي العرفي للغة يحدد ما اذا كانت الأشياء أو الكائنات التي تواجهنا تمثل فراشات نحاسية أو عناكب أو موجسودات بشرية ، واستعمالاتنا اللفظية ليست على الرغم من ذلك تتحدد بواسطة العرف والعادة فقط ، بل تتحدد بالاعتبارات العملية أولا ، وبذلك ترتبط اللغة بالنشاط والفعل ومثل هذا التأكيد على الدور الفعال للكلمات ربما أستحضر الى الذهن دراسات كل من سابير sapir وورف whorf وغيرهما من الانثروبولوجيين ، وفي هذا المجال يمكن الإشارة الى العديد من الامثلة التي توضح فعالية اللغة في بعض المجتمعات في الكشف عن مظاهر مختلفة من العالم ، فهناك ثقافات على سبيل المثال لديها ثلاث كلمات للألوان فقط ، وبذلك فهي لا ترى تنوع الألوان بالمقارنة بغيرهم معن يمتلكون لغة أكثر رقيا وترتيبها للألوان .^(١١)

وفي دراسة فيليبس Phillips للغة اللون عند بعض القبائل الأفريقية وجد أنهم لا يرون الاختلاف بين ألوان الوردى والبنفسجى والقرنفلى والاحمر ، وبدلاً من ذلك يطلقون على كل هذه الألوان المختلفة كلمة واحدة^(١٢) . وهناك بعض الدراسات التي أثبتت أن الطفل الذي يحرر الفاظ لونية قليلة العدد لا يمكنه التمييز بين الألوان التي يراها مثل غيره الذي يمتلك الفاظ لونية أكثر رقياً وتركيباً ، ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أنه في حالة فقدان القدرة على النطق وهو، الحالة المسمى بها بالاقاريا فإن المرضى لم يفقدوا قدرتهم على استعمال كلمات معينة من الكلمات فحسب ، بل أنهم قد تعرفوا أيضاً لنقصى غريب في موقفهم العقلى العام . وعلى الرغم من أن سلتسوك هؤلاء الأشخاص كان لا يختلف كثيراً عن سلوك الطبيعيين إلا أنهم عندما كانوا يواجهون مشكلة تتطلب تفكير مجرداً لا يلائم المواقف الواقعية فإنهم كانوا حينئذ يعانون صعوبة كبيرة حيث أنهم لم يكونوا قادرين على التفكير في أشياء واقعية . وهكذا فإن تعطيل بعض القدرات اللغوية أدى بالضرورة إلى مجر الإنسان عن التفكير في عالم المجردات والممكنات^(١٣) .

وكل هذه الدراسات المتحققة في مجال الأنثروبولوجيا أو علم النفس تعقد موقف فيتجنشتين في أن اللغة لا تلمس بق بساطة على عالم مستقل عنها وجد من قبل ، بل أنها فسي حقيقة الأمر تلعب دوراً هاماً في تكوين العالم نفسه ، فليس

في مقدورنا أن نحدد الأشياء التي تواجهنا ، أو عدد الألوان الموجودة ، أو كيف تكون ما لم ندخل في اعتبارنا طبيعة الذات المدركة بما تتضمنه من لغة ، باعتبار أن اللغة تشكل عنصرا أساسيا هاما من الوسيلة الإدراكية للذات الانسانية . وقد صادف بعض الظواهر التي تكتسب وجودها بمعزل عن اللغة ، كاخت من زوجة الأب أو زوج الأم ، أو تحية عسكرية ، أو حكم المحلفين في جريمة ، فكل هذه الظواهر تتضح خلال سياق اجتماعي ملائم لها ، ومع ذلك فإن موقف فيستجنشتين يبدو موقفا متطرفا للغاية ، ففي ضوء نظريته للمقياس نجد انه حتى بالنسبة للأشياء المادية نجد انها ليست مستقلة تماما عن التقاليد اللغوية ، وهنا تبدو اللغة كما لو كانت تستطيع أن تخلق الأشياء ، بدلا من أن ترمز الى أشياء موجودة من قبل ومستقلة تماما عن تصوراتنا (١٤)

وإذا كان ماركس قد اعتقد أن تجربتنا بالعالم الخارجي هي بشكل ما تمر عبر طبيعتنا الحسية العفوية، فإن فيستجنشتين بالمثل رأى انه بالإضافة الى اللغة فإن خصائصنا الفيزيائية تلعب دورا مؤثرا في تصوراتنا عن العالم، وعلى نحو مماثل لماركس اعتقد فيستجنشتين ان تجربتنا بالعالم الخارجي هي نتاج للتفاعل بين الموضوع والخصائص الطبيعية والاجتماعية للذات ، فنحن نرى الأشياء على نحو صحيح في الضوء الساطع ، لكن اذا كانت درجة حساسيتنا لضوء الشمس ضعيفة

فإننا بدلا من ذلك قد نتفق في القول بأن ضوء القمر هو الضوء الصحيح للرؤية . (١٥)

وبينما أكد فيتجنشتين على تأثير الذات العارفة على موضوع المعرفة ، إلا أنه من ناحية أخرى لم يتجاهل تأثير خواص العالم على تصورنا عنه ، فلم يصور فيتجنشتين العالم على أنه مجرد نتاج للذات المدركة ، لكنه في نفس الوقت لم يجعل وقائع العالم مجرد وقائع مستقلة تفهم بمعزل عن الإنسان ولا تربطها به أية علاقة . وبذلك اشترك فيتجنشتين مع ماركس في اتخاذ رؤية تتوسط نظرية انعكاس المعرفة والتصوير المثالي للعالم كثمرة للوعي ، وفي مناقشته للأعداد والألوان نجده يؤكد هذه الرؤية عندما نظر إلى التصورات الانسانية باعتبارها متبشقة من التفاعل بين الذات والعالم الخارجي .

وإذا كانت الطبيعة لا تحدد ما يمكن أن نقوله عنها ، إلا أنها على الرغم من ذلك تشرع حدودا لما يمكن قوله ، وبالتالي فإن تصوراتنا ولغتنا لابد أن تعكس شيئا عنا وعن العالم . وبذلك بدت الحتمية اللغوية عن كل من ساير وورف غريبة عن فكر فيتجنشتين في ضوء تأكيد أهمية التفاعل بين الذات والموضوع في تكوين الخبرة الإدراكية ، وهو التفاعل الذي يستحضر إلى الذهن المذهب النقدي عند كانط ، ومن هنا لاحظ حنا بتيكين Hanna Pitkin وجود ما يشبه الكافطية

اللغوية عند فيتجنشتين ، وهي تتضح من خلال محاولة فيتجنشتين أن يحتفظ بتوازن جدلى بين اللغة والعالم ، كما تناول ديرك فيليبس Derek Philips العلاقات الجدلية بين الطبيعة واللغة.^(١٦) ووصف فيندلاى I.N. Findlay فلسفة فيتجنشتين باعتبارها فلسفة ترنسندننتالية من منطلق نظرتها للعالم ومحتوياتها الانسانية لا كاشياء فى ذاتها ، وانما كاشياء تمر عبر سياق^(١٧) من الأنشطة الرمزية.

ولاحظ كل من تولمين Toulmin وجانيك janik تشابهها بين فيتجنشتين وكانط فى تأثير الذات العارفة على موضوع المعرفة ، وان عدل فيتجنشتين بؤرة المذهب النقدي بملاحظته للطبيعة العرفية والاجتماعية لمور الحكم الكانطية . ومن هنا كان اتجاهه الى التطبيق والممارسة الاجتماعية كعوامل مؤثرة متغلغلة فى صميم خبرتنا الانراكية ، يضاف الى ذلك أن اللغة عند فيتجنشتين فى ضوء مرحلته المتأخرة لا يمكن تصويرها بمعزل عن الحياة الاجتماعية ، وفهم اللغة يتطلب تحليلا لمور الحياة المتضمنة فيها ، ومن هنا فمن الخطأ وصف ديالكتيك الذات والموضوع عند فيتجنشتين باعتباره مجرد تعبير عن نزعة كانطية لغوية صورية ، فليس تأثير اللغة بمفردها على عالما الخارجى مساويا لتأثير بقية مور الحياة الاجتماعية ، على الرغم من كونها صورة ضمن هذه الصور، وكما أن روبنسن كروزو لم يخلق الكلمة بمجرد النطق بصوت محدد

قبل الشجرة ، فإن الكلمات بدورها بمعزل عن الممارسات الاجتماعية ليس بمقدورها أن تحدد ما يعد شيئا أو موضوعا ، ويتساءل فستجنشتين اذا ما كان التأكيد على التقاليد الإنسانية يعنى أن الاتفاق الانساني يقرر ما يعد صحيحا أو خاطئا وهنا نجده يقرر أن ما يقوله البشر عن الصواب والخطأ ، أو اتفاقهم في اللغة التي يستعملونها لا يعد أمرا مقبولا بصفة مطلقة ، فليس الاتفاق في الآراء وانما صور الحياة هي التي تحدد ما يعد صحيحا أو خاطئا ، وعلى خلاف كانط ، وعلى نحو مماثل لماركس ، رأى فستجنشتين أن خبرتنا بالعالم تمر عبر الممارسة الاجتماعية وصور حياتنا الاجتماعية بدلا من القوة التأليفية للوعي ، فلفتنا ، بمعناها الضيق ، تشكل جزءا فقط من هذا التكوين الاجتماعي للواقع ، وربما نتخيل تصورا بمعزل عن اللغة ، فالأطفال لا يتكلمون عادة عن العدالة ، وليس بمقدورهم ان يحددوا الكلمة على نحو مجرد ، لكن تدميرهم من نقض الوعود وعدم عدالة توزيع الحلوى ينم عن ادراكهم لتصوير العدالة ، وهنا تبدو اللغة بصورتها المحدودة الضيقة ليست ضرورية لمعايشة الواقع .^(١٩)

ولتصوير تأثير صور الحياة في تقابلها مع اللغة من منطلق دورها في تحديد الواقع ، وفي ضوء طبيعة المقياس عند فستجنشتين باعتباره يتسم بالرونة ويعكس احتياجات عملية ، يمكن تخيل مجتمع ما يحنى في جزيرة نائية في ظل ظروف

ومعتقدات بدائية ساذجة ، منها على سبيل المثال الاعتقاد بأن الذهب الموجود في قمة الجبال يمثل دموع الالهة التي ترثس في خطايا البشر ، وليس لأحد غير كاهن الجزيرة حق جمع الذهب الذي يخص عادة لوظائف اقتصادية ودينية مختلفة يقوم بها ، ربما كانت نظرة الكاهن للذهب على انه يمتلك نوعا من الطهارة الدينية وانه ينبغي أن يوزع على أعضاء المجتمع طبقا للدرجة أو الرتبة الدينية التي يحددها الكاهن وحده .

ولنتخيل أن المجتمع اكتشف بواسطة مجموعة من المستكشفين ممن يستوردون الذهب ويحاولون استعماله في اقتصاد الجزيرة . وهنا قد يعترض سكان الجزيرة عليهم ويقولون أن ما أحضروه من ذهب لا يشكل ذهبا حقيقيا ، ففسد ضوء اعتقادهم يرون أن ما يوجد في قمة الجبل هو وحده الذهب بمعناه الحقيقي ، وهي لا يقررون ذلك في ضوء اختبارات كيميائية يقومون بها لفحص الذهب المستورد ، بل انهم يحددون مفهوم الذهب في ضوء مقياسهم المقدس الذي يتفاعل مع صور حياتهم ويحدد وحده مفهوم الذهب . ومن ثم فان معيارهم أو مقياسهم في تحديد مفهوم الذهب يرتبط بمظاهر عديدة من انشغالهم وممارساتهم الاجتماعية ، وبالتالي فان تقبلهم لمقياس الغرباء في تحديد مفهوم الذهب يبطل ويقضى على كيانهم الاجتماعي كلية ، وعلى سبيل المثال لو قبل الكاهن هذا المقياس لكان معناه فقدان مركزه المتميز في الجزيرة ،

فالأفكار المسيطرة في كل عصر كانت على نحو ما هي أفكار الطبقة الحاكمة كما رأى ماركس . وهكذا فإن المعتقدات والممارسات الدينية والتوجيه الاجتماعي ونظام الطبقات واقتصاديات الجزيرة - كل هذا يمكن أن يتحطم في حالة تقبل مفهوم الذهب عند المستكشفين^(٢٠) .

وعلى ذلك فالمقياس المستخدم في تحديد ما يعد ذهباً من عدمه ، هو مقياس عرقي وعملّي واجتماعي يعبر عن صور الحياة القائمة بالفعل ، والهاب اللغة بدورها ترجمة لصور الحياة إلى الفاظ وجمل وعبارات ، بمعنى أنها تعبر عن كافة تفاعلاتنا ونظراتنا الاجتماعية .

- ٤ -

وإذا اتجهنا إلى النزاع بين النزعتين الموضوعية objectivism والذاتية subjectivism ، لتبين لنا إمكانية إيجاد رؤية بديلة تسمح باندماج النزعتين في كيان متكامل يؤكد العلاقة المتبادلة بين الذات والموضوع ، وهنا تتبدى قيمة المقارنة بين ماركس وفيتجنشتاين ، فكلا منهما كان له نصيب في تقديم تلك الرؤية الموحدة المتكاملة ..

وعلى الرغم من الفجوة الموجودة بين النزعتين

الموضوعية والذاتية ، إلا أنه يمكن ملاحظة بعض التباين بين
بينهما ، فحما معا يؤكدان النظرة الثنائية ، فالذات نفس
جانب ، والموضوع في جانب ، ولأسبيل الى الجمع بينهما أو
تأكيد تفاعلتهما . وفي ضوء هذا الموقف تنعدم العلاقات القوية
المؤشرة بين الحالات العقلية وبين مظاهر السلوك والحالات
البدنية وبالتالي تتبدى مشكلة التعرف على نظرات الآخرين
كمشكلة معرفية فريدة ، ويحاول أصحاب النزعة الموضوعية
التغلب على هذه المشكلة عن طريق بدائل مختلفة ، ومن ثم
تظهر النظرية السلوكية behaviorism التي تكتفى بدراسة
سلوك الانسان والحيوانات الظاهر باعتباره يمثل الموضوع
الاساسي لعلم النفس ، وهكذا تتجه النظرية السلوكية الى قطع
صلة المضامين العقلية من قاموس علم الاجتماع أو تتجه الى
تقديم تعريفاتها العملية في ضوء السلوك العلني وحده ومن
ثم يتضح عدم ملائمة النظرية السلوكية لعلم الاجتماع ، فهي
تتجاهل أهمية العديد من التصورات العلمية الاجتماعية
بالنسبة لأفكار القاشمين بالادوار الاجتماعية . هذا بالإضافة الى
انها تعجز عن توضيح الاختلافات بين المظاهر السلوكية المختلفة
وعلى سبيل المثال ، لا يمكن أن نفرق بين حالة الخجل وحالة
الارتباك بمعزل عن السياق الذي ترتبط به كل حالة ، بمعنى
انه يمكن القول بأننا نشعر بالخجل في حالة وجود مواقف أو
ظروف تستدعي مثل هذا الشعور ، وبالتالي يتعذر تحديد حالة
الخجل على وجه الدقة عن طريق السلوك الفردي وحده بمعزل

عن السياق العام المرتبط به . فالسياق وحده هو الذى يحدد لنا الاختلاف بين الخجل والارتباك .

وإذا كان مفهوم البناء الاجتماعى يستهدف فى الفكرة العلمية الاجتماعية للمجتمع عن أفكار القاشمين بالادوار الاجتماعية وبالتالي يحاول تقديم قاعدة موضوعية للتفسير الاجتماعى ، فإن مثل هذه المحاولة تتجاهل عدم امكانية تحديد البناء الاجتماعى بمعزل عن الثقافة والنشاط الانسانى ذات الدلالة والهدف ، فليس البناء الاجتماعى بناء موضوعيا أو كيانا ماديا على نحو ما ، بل هو مرتبط بالفعل فى المقام الاول ، وينبغى ادراكه باعتباره نسقا من النشاط الانسانى ، وان كان ذلك لا يعنى رده الى مفاهيم فردية .

وعلى ذلك فالنزعة الموضوعية متى نظرت الى البناء الاجتماعى باعتباره بناء موضوعيا فحسب متجاهلة دور الفعل الانسانى ، فانها بذلك تكون قد أخطأت فهم العلاقة الجدلية الحية بين الذات والموضوع (٢١)

ولا تخلو النزعة الذاتية بدورها من جوانب قصور متعددة ، فمن بين التصورات الشائعة عن علم الاجتماع أنسه العلم الذى يتضمن ادراك الأنشطة الفردية ، ومثل هذا التصور لا يسمح بادراك ملائم للنظم الاجتماعية التى لا يمكن ردها الى

أنشطة الأفراد فحسب . كما يدعى أصحاب النظرة الذاتية أن نظرتهم تسمح بمستوى عياني من التحليل ، بمعنى أنهم يرون أن أنشطة الأفراد هي التي تشكل بؤرة التحليل الاجتماعي ، ومثل هذه الرؤية ينتج عنها تجاهل خصائص وصفات المجتمعات الكلية مثل توزيع السلطة في المجتمع ، وبالإضافة إلى ذلك ، فسان الاعتقاد بإمكانية فهم الأنشطة والأعمال في ضوء الدوافع الذاتية لا يسمح بتفسير توزيع الأنشطة على طبقات المجتمع المختلفة ، وفي مقابل النزعة الذاتية ، يمكن ملاحظة اتفاق فستجنشتين مع ماركس في الاعتقاد بأن الإدراك الملازم لأنشطة الأفراد يفترض معرفة بالنسق الاجتماعي الأشمل الذي تتحقق فيه (٢٢)

ومن جهة أخرى ، فإن النزعة الذاتية تنظر إلى المعتقدات المختلفة باعتبارها مرتبطة بالأفراد وحدهم بمعزل عن المجتمع ، فهي ترى أن للواقع الاجتماعي حدود مشتركة مع الوعي الذاتي للأفراد ، وأن الوصف العلمي للنظام الاجتماعي ينبغي أن يتفق مع الذوق الفطري . ومثل هذه النظرة تحسول دون تصور الوعي الزائف ، كما لا تسمح باكتشاف الثقافات المضرة والمعايير والقيم التي تتبدى في الممارسة والتطبيق ولكنها لا تضع في الوعي ، ومن ثم فإن المصدر الأساسي لمشاكل هذا الخطأ ينبع من تصور الاعتقاد باعتباره مجرد صفة للوعي الفردي الذاتي ، وفي تقابل مع هذه النظرة ، نجد أن كلا من ماركس وفستجنشتين قد رأى أن الصفات المختلفة للعقل هي

حقيقة خصائص للفعل ، وهو ما يفسح المجال أمام تصور الوعي
الناشف ، كما يسمح باكتشاف الشفافة والقيم والمعايير الخفية
للمجتمع ، وفي ضوء هذه الرؤية لا يمكن تحديد معتقدات الافراد
بمعزل عن المجتمع .

وحيث ان النزعة الذاتية لم تدخل في حساباتها الاصول
الاجتماعية لانشطة الافراد ، فانها لا يمكنها تفسير أصول
المعتقدات الثقافية وتوزيعها في المجتمع ، وفي تقابل مع
هذه النظرة ، يمكن ملاحظة اتفاق فلتجنشتين مع ماركس في
القول بأن الافكار لا يمكن فهمها بمعزل عن الممارسات
(٢٣) والتطبيقات الاجتماعية والنسق الاجتماعي الشامل الذي يتضمنها .

وهكذا نجد ان كلا من ماركس وفتجنشتين قد تجاوز
الموقف الثنائي لكل من النزعتين الموضوعية والذاتية ، وهو
الموقف الذي يتضح في تجاهل النزعتين معاً لتفاعل العقل
والمعنى مع السياق الاجتماعي . وبالتالي فان التأكيد على
التفاعل بين الذات والموضوع يسمح بقيام علاقة جدلية بينهما
ومن هنا يتكشف دور الجدل عند كل من ماركس وفتجنشتين ،
فقد اشتركا معاً في نبذ الثنائية التقليدية بين الذات
والموضوع والتي تتبدى بصفة خاصة عند هيوم من خلال ثنائية
العلاقات الداخلية والخارجية ، والموقف الديالكتيكي
الصحيح يؤكد أن موضوعات الواقع ينبغي ان تتحدد في ضوء

العلاقات الداخلية ، حيث ان طبيعة الواقعة ترتبط تصورياً بطبيعة واقعة أخرى . وعلى هذا النحو فان موضوعات الواقع ينبغي ان تدرك في ضوء علاقات الافكار ، أي تدرك داخلياً . وهذا التأكيد على العلاقات الداخلية يبدو واضحاً عن كل من ماركس وفيتجنشتين حيث يتضح اتجاههما الى البرهنة على العلاقات المتبادلة من الناحية التصورية بين الظواهر التي تعد عادة مستقلة منطقياً . (٢٤)

لقد اعتقد كل من ماركس وفيتجنشتين - على خلاف ديكرت - ان الوعي الانساني يرتبط بالجسد الانساني ، ومن ثم فالعقل عندهما يشكل سمة للفعل ، بمعنى ان الحالات العقلية المختلفة تتضمن مظاهر مختلفة من السلوك . كما أتفق فيتجنشتين مع ماركس في الاعتقاد بأن الافكار والافعال ترتبط ارتباطاً داخلياً بالسياق الاجتماعي الذي يظهرها ، كما أن الخبرة الانسانية بالعالم الطبيعي تنبثق عندهما من تفاعل صفات الذات الاجتماعية مع الموضوع تفاعلاً جدلياً . وعلى هذا النحو كان اتفاق ماركس وفيتجنشتين في التصور الاجتماعي للشخصية الانسانية ، وحيث ان اللفظة أساسية للوعي الانساني ومن المستحيل فصلها عن السياق الاجتماعي ، فان الذات الفردية الانسانية لا يمكن تصورهما بمعزل عن تاريخية المشاركة في الجماعة الانسانية .

واذا كان من المتفق عليه النظر الى ماركس باعتباره من فلاسفة الجدل في ضوء تأثره بالجدل الهيجلي الذي أكد أن الحقيقة هي الكل وان المعرفة لا تتحقق الا على صورة نسق أو نظام ، فان فتجشتين بدوره لم يكن بعيدا عن روح الجدل ، ولعل أبرز مجال يتضح فيه تقدير فيتجنشتين للمنطق الجدلي هو ما يتعلق بموقفه من التجربة الداخلية ذلك ان مشاعرنا الداخلية كالخوف والحب والغضب والحزن تتحدد في ضوء السياق والوسط المحيط بها ، فالتجارب الداخلية كالحنن على سبيل المثال لا تشكل مجرد أحداث معزقة منفصلة تمر بنا ، بل هي لحظات جدلية تكتسب خصائصها من خلال علاقتها بسياق مركب ، وظاهرة التذكر أيضا لا يمكن فصلها عن علاقتها بموقف محدد ، كما ان توقعاتنا وطموحاتنا وآمالنا تفقد معناها خارج السياق الذي تحدث فيه ، ذلك ان من طبيعة هذه الاحداث الداخلية أن تعتمد تصوريا على سمات مختلفة للموقف الذي تحدث فيسسه ، وعلاقتها بالموقف هي علاقة داخلية في المقام الاول ، ومن ثم فان أي شيء عند فيتجنشتين كما هو عند ماركس متى اقتطع من سياقه فقد دالته وانعدم وجوده ، الا انه ينبغي ملاحظة أن الطابع الجدلي لموقف فيتجنشتين يمكن ان يتكشف على نحو واضح عن طريق مقابله بعمله التحليلي الاول الممثل في "رسالة منطقية فلسفية" ، ففي هذا العمل لم يكن جدليا

قط من خلال مشاركته لكل من رسل وغيره من
أكد على الاستقلال المنطقي للـ قائع ، فالواقعة الذرية
تتضمن أى شيء عن واقعة ذرية أخرى ، ومن وجود أو عدم وجود
حالة واحدة من حالات الأشياء لا يمكن أن نستدل على وجود
أو عدم وجود حالات الأشياء الأخرى ، والقضايا الأولية هى
أيضا قضايا مستقلة منطقيا بعضها عن بعض ، وصدقها أو بطلانها
يعتمد فقط على مدى اتفاقها مع الواقعة الذرية ، وليس على
علاقاتها بعضها مع بعض ، أو بعبارة أخرى أن صدق أو كذب
قضية أولية واحدة لا يتضمن صدق أو كذب أية قضية أولية أخرى
وعلى هذا النحو أكد فيتجنشتين فى " الرسالة " على الاستقلال
المنطقي للقائع الذرية والقضايا الأولية .

فإذا ما اتجهنا الى المرحلة المتأخرة من فكـ
فيتجنشتين والمتمثلة فى كتابه "مباحث فلسفية" لوجدنا انه
قد أكد على أهمية السياق والعلاقات المتبادلة منطقيا بين
سلسلة القضايا والقائع بدلا من المنطق الذرى " للرسالة"
وبذلك حلت العلاقات الداخلية محل منطق العلاقات الخارجية ،
وإذا كان جهده فى عمله الاول قد اقتصر على تحليل العالم
الى قائع بسيطة منفصلة بعضها عن بعض ، فإن جهده فى عمله
المتأخر قد اتجه ناحية منطق المنظومات التى يعتد بعضها
على بعض والتى عن طريقها ترتبط عناصر الواقع ككل فى علاقات
داخلية ، ومن هنا تتفتح الروح الهيجلية لكتاب الاميداء
الفلسفية ، وليس هذا بالامر الغريب ، فطالما كانت هناك

علاقة بين ماركس وفيتجنشتين ، فلنأخذ أن نتوقع تقارب
فيتجنشتين مع نزعة هيغل الجدلية ، خصوصا متى أدركنا أن
النزعة الهيكلية الجديدة كان لها تأثيرها في إنجلترا في
النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وإذا كان فرانك رامزي
frank Ramsey قد ترك تأثيرا على فكر فيتجنشتين ، فإنه
مما يجدر ملاحظته أن رامزي كان تلميذا لكل من مؤسسي
البرجماتية شارلز بيرس والفكر الهيكلية ، وبما كان رامزي
على نحو ما وراء تقارب فكر فيتجنشتين من كل من البرجماتية
والماركسية .^(٢٥)

وفي ضوء موقف فيتجنشتين على هذا النحو ، كان اتفاقه
مع ماركس في النظر إلى المعنى باعتباره صفة للسياق الاجتماعي
فإذا ما أردنا إدراك الأفكار والمعاني والأفعال الذاتية
واللغة كان علينا أن ندرك الخصائص الموضوعية للسياق الاجتماعي
الذي يتجاوز الأفراد والذي لا يمكن اكتشافه أو رده إلى
الحالات العقلية للأفراد ، فلكي نفهم معنى الفعل أو اللفظ
علينا أن نلم بالماركسات والتطبيقات الاجتماعية التي تتضمنه
من صور الحياة إلى نظم الإنتاج إلى غير ذلك من الانساق التي
تفسره .

وإذا كان كل من ماركس وفيتجنشتين قد أكد أهمية
النسق الاجتماعي في تفسير الحادثة الفردية ، فإنهما مع

ذلك قد أدخل في حسابيهما أهمية أفكار القاشمين بالأدوار الاجتماعية الاجتماعية في الإدراك العلمى للعملية الاجتماعية ، كما رفض ماركسى وجود قوانين وضعية عامة للعملية الاجتماعية بمعزل عن الظروف التاريخية العينية وعند فستجنشتين نجد أن تغير النسق يتعارض مع موقف الفلسفة الوضعية لوجود قوانين عامة تخيل فستجنشتين حالات متعددة ليوضح عن طريقها كيف تنتج صور مختلفة من الحياة أنماطا مختلفة من الممارسات الاجتماعية .^(٢٦)

وإذا كان من الممكن اشتقاق ما يشبه الموقف البنيوي من فكر كل من ماركسى وفستجنشتين ، بمعنى تفسير العناصر المترابطة في النسق الاجتماعى بعيدا عن معتقدات وأنشطة الأفراد ، فإنه يلاحظ أن تصور كل من ماركسى وفستجنشتين للبناء الاجتماعى يبدو معارضا للتحديدات الشائعة بصدده في علم الاجتماع الوضعى ، فعند فستجنشتين نجد أننا نفسر الفعل فى ضوء علاقته بغيره من الأنشطة الانسانية ، ويتجه ماركسى بالمثل فى كتابه " يؤسس الفلسفة " الى تصور النظام الاجتماعى كنتاج للأنشطة المتبادلة بين البشر .

وعلى ذلك فالسياق بالنسبة لكل من ماركسى وفستجنشتين لا يمثل بناء ماديا الى درجة ما مستقلا عن أنشطة ومعتقدات البشر ، بل هو فى المحل الاول يمثل صورة عينية من صور الحياة ، فهو لا يحدد وضعيا باعتباره شيئا

منعزلا عن أفكار وأشغال الشخصيات المعينة . ومن ثم فـإن تصورهما للبراكسيس الاجتماعى يسمح بتحقيق التكامل بين النزعتين الذاتيه والموضوعيه فهو يكشف عن الأبعاد الاجتماعيه للعنصر الذاتى ، باعتبار ان المعنى عندهما يمثل صفة للنسق الاجتماعى وليس مجرد صفة للوعى الذاتى ، كما يكشف عن دور الفعل والنشاط بالنسبة للعنصر الموضوعى باعتباره يشكل مادته الخام ومعطياته الاولى (٢٧)

ولا شك ان فستجنشتين عندما أكد على مفهومه للمعنى باعتباره خاصية للبراكسيس الجمعى بدلا من كونه خاصية للوعى الفردى ، متفقا فى ذلك مع ماركس ، فإنه يكون بموقعه هذا قد استطاع أن يرتبط بالنظرية الاجتماعيه التى أدخلت العقل الجمعى فى حسابها والتى تدين بالفضل الأكبر فى تحديد معالمها الى دوركايم فى كشفه عن وجود عقل موضوعى للجماعه لا يمكن رده الى الحالات العقلية الفردية ، وفى دراسته عن الانتحار برهن على عدم امكانية تفسيره فى ضوء الدوافس الفردية ، ومن ثم كان تفسيره له فى ضوء الاتجاهات الجمعيه ، ومن منطلق التمييز بين الوعى الجمعى والحالات العقلية الفردية أكد دوركايم تمييز علم النفس الاجتماعى بقوانين تختلف عن قوانين علم النفس الفردى ، كما برهن على أن السمات العقلية للجماعات تعد مستقلة بمعنى ما عن الحالات الفردية للعقل .

وإذا كان المعنى عند كل بين ماركس وفيتجنشتين لم يعد صفة للوعى الفردى بل أصبح صفة للوعى الجمعى ، فأنهما بذلك قد أتفقا فى النظر الى عطات العقول الفردية باعتبارها على نحو ما صفات جمعية أو ظواهر مشتركة بين الذوات .

فعند فيتجنشتين نجد ان الافكار تتجدد فى موقف ، فى المؤسسات والعادات الانسانية ، كما يرى ان الحكومة يمكنها أن يكون لها هدف أو معنى بخلاف الفرد .

وعند ماركس نجده يتحدث عن الذكاء الاجتماعى ، وفى مخطوطاته الأولى يصرح انه اذا كان الانسان يعد فردا وحيدا ، فانه أيضا يمثل الكل ، فهو الوجود الذاتى للمجتمع كفكسر وتجربة ، وهو يوجد فى الواقع كممثل للوجود الاجتماعى ، وكمحصلة المظاهر الانسانية للحياة .

وإذا كان دوركايم قدم مفهوم العقل الجمعى ، فإن فيلسوف التاريخ والحضارة وليام دلتاى كان له أيضا دوره فى اشتقاق مصطلح العقل الموضوعى من هيغل وان انكر استخدامه بالمعنى الهيجلى المطلق ، فعند هيغل نجد أن التاريخ الانسانى يمثل التحقق الفعلى لعالم الروح . Geist ، وتتابع الاحداث يمثل تمهيرا عن الارادة ، والتحقق المادى للسيرج يتكشف فى المجتمع الانسانى .

وعلى ذلك فالوعى الفردي أو العقل الذاتى يشكّل مجال تكشف العقل الموضوعى عند هيجل ، والوعى الفردي على هذا النحو يعد ناقصا في ذاته ، باعتبار أن العقل الموضوعى هو عقل مشترك بين الذوات ، والظواهر الفردية والجمعية تمثل لحظات تكشفه ، وبالإضافة الى ذلك نجد هيجل يؤكد انه « من المستحيل ان نعطي كلمات مثل ال - هذا - والهنسبا - واللحظة - معنى فرديا حقيقيا ، وذلك لان معانيها تبقى معنى كلية دائما ، فهي تعنى شيئا ما أو آخر ، أنها تعنى وجودا أولا وجودا آخر . الخ . فقد نود لكلماتنا أن تعنى شيئا جزئيا تماما ، وقد نقصد بها شيئا معينا ، لكن طبيعة اللغة تحبط هذا المقصد وتقلبه رأسا على عقب ، لان كلماتنا لا بد بالضرورة ان تعنى شيئا كليا مجردا . ومن هنا فـ «الجزئيات التى تدركها الحواس لا نستطيع ان نصل اليها عن طريق اللغة على الاطلاق .

ويظهر الكلى بوصفه الموضوع الحقيقى للخبرة الحسية ويتضح هذا عن طريق اللغة التى هى فى حد ذاتها تعبير عن الكلى . فعندما نقول هذا فاننا نعنى هذا مفرد ، ولكن النطق بهذا يعنى أى هذا وكل هذا فنحن لانستطيع ان نقول ما نعنيه بل وما نقوله انما يشكل حقيقة ما نعنيه لان الـ " هذا " المفرد هو فى الواقع مثال من أمثلة الـ " هذا الكثير " وعلى ذلك فنحن مضطرون لان نستنبط الكليات أو الصفات والعلاقات

العامة في كل محاولة نصف فيها الموضوعات الجزئية التي
تشاهدها ، اننا مثلا ندرك وردة جزئية ، ولكننا عندما نصفها
" بكلمات " فنقول ان لها رائحة ولون وشكل ، فأننا نصفها
بشكل عام ، لان هذه الاوصاف اوصاف عامة تنطبق على أي نوع
من الورد .. وهكذا نجد أن التعبير أو الكلام انما يميز
سيطرة الصفات العامة المشتركة (٢٠)

وفي ضوء ادراك هيجل للكل على هذا النحو ، تبسدت
محاولة دلتاي التي حافظت بدورها على التراث الهيجلسي وأن
خلصت مفهوم العقل الموضوعي من ابعاده المتيافيزيقية ،
واستخدمته للدلالة على الحضارة ، الا ان دلتاي لم يتناول
الحضارة باعتبارها بناء موضوعيا بمعزل عن النشاط الانساني
بل تناولها باعتبارها تعبيراً عن تفاعلات الافراد ، فالمقاصد
والافراض الانسانية عند دلتاي تتبلور في المنتجات الثقافية
والحضارية ، والتي تعد بمثابة واسطة يمكن عن طريقها فهم
الافراد ، وبذلك يمكن القول ان العقل الموضوعي عند دلتاي
يمثل الصور المتعددة التي يمكن من طريقها كشف فعاليات
البشر ، ومثل هذه الصور تمتد من اساليب وانماط الحياة الى
صور التفاعل الاجتماعي الى الاهداف والافراض الاجتماعية التي
العبادات والتقاليد والقوانين والدولة والدين والفن والعلم
والفلسفة ، وهي الاداة التي من طريقها يمكن فهم الشعوب
الآخري ومورهم التعبيرية ، فكل شئ يتموضع عن طريقه العقل

يتضمن شيئا مشتركا بين الأنا والآخر وهكذا أدرك دللتناى العقل باعتباره مرتبطا بالحضارة فى المقام الاول ومن هنا كان نقده للحضارة ككل ، وهو ما يفسر لنا نزعة الكانطية النقدية ، لكنه لم يتوقف عند حدود العقل الخالص عند كانط بل تعداه الى مدى أشمل وأرحب وبذلك أنتقل من نقد العقل بمفهومه الكانط الى نقد التاريخ والحضارة ، ومثل كل من ماركس وفيتجنشتين ، اعتقد دللتناى ان أدراك الفرد يتطلب ادراكا اسبق للنسق الاجتماعى الذى يعمل فيه كما أن ادراك المعنى يتطلب وضع التعبيرات الفردية عن الحياة فى نسق عام . ومع تجنب الصياغة الهيكلية للعقل ، نجد دللتناى قد أكد على أن المعنى لا يمثل صفة للوعى الفردى ، وانما هو فى المقام الأول صفة للسباق الاجتماعى ، والافعال الفردية تكتسب معناها فى ضوء علاقتها بالمجتمع ، ومن هنا صرح دللتناى بأنه اذا كان من الممكن ان يعبر الفرد عن المعنى فى نشاطه وفعله فليس ذلك الا لان المعنى على نحو ما يعد سابقا على النشاط الفردى

فكل تعبير مفرد عن الحياة أو فعل له دلالة يمشل خاصية عامة فى عالم العقل الموضوعى ، وكل كلمة وكل جملة وكل ايماءة وكل صيغة مهذبة وكل عمل من اعمال الفن وكسسل حدث تاريخى .. كل هذا يمكن تعقله لان الذين يعتبرون من أنفسهم من خلال تلك المظاهر ، والذين يتلقون تعبيراتهم هذه يشتركون معا فى طابع عام ، فالفرد يجرب ويفكر ويعمل فى مجال عام ،

وهنا فقط يمكنه ان يدرك كل شيء ، ونحن انفسنا نتحرك فـسـي
مثل هذا المجال العام ، وعلى ذلك فالمعنى ظاهرة جمعية ،
حيث لا يمكن للفرد أن يعبر عن المعانى الا فى ضوء علاقتها
بمجال عام مشترك أو بعبارة أخرى يمكن القول بأن المعنى
يمثل علاقة خاصة بين عناصر الكل .

وعلى الرغم من ادراك دلتاي للسياق على هذا النحو ،
الا انه من ناحية أخرى بدأ متناقضا مع نفسه الى حد مـسـا
عندما تحدث عن الفعل باعتباره تعبيراً عن حالة عقلية ، كما
وصف الادراك باعتباره عملية للاستدلال على الخبرات الذاتية .
فالحالات الداخلية تجد تعبيراتها الخارجية ، والاخيرة بدورها
يمكن ادراكها بالرجوع ثانية الى الاولى ، بل نجده قد صرح
بان الادراك هو اعادة اكتشاف " الانا " فى " الانت " . ومع
عدم وضوح دلتاي فى تحديد ما اذا كان مفهوم المعنى يمثل
خاصية للوعى الفردى ، الا انه اشار الى اعتماد ما هو داخلى
على ما هو خارجى ، وبناء على ذلك أكد التفاعل بين المعنى
الذاتى والسياق الخارجى ، وحيث ان التعبير الفردى يمكن أن
يكتشف فى ضوء علاقة الواقع الداخلى بالخلقى العامة ، فانه
يبدو واضحا ان خصائص العقل ترتبط ارتباطا اساسيا بالنظام
الاجتماعى (٢١)

وبالاضافة الى كل دوركايم ودلتاي فى تأكيدهم

أهمية الطابع العام الاجتماعي للمعنى . فانه يمكن تشيـءـا أول تلك النظرة عند جورج هيربرت ميد الذي سبق الإشارة اليه مسن خلال توضيح البعد البرجمائى عند فيتجنشتين ، فعند ميد نجد أن المعنى لا يرتبط بالموضوع الذاتى ، واللغة لا تتحدد فى ضوء المعانى الداخلية التى تعبر عنها ، وانما تتحدد فى المقام الأول فى ضوء سياق المشاركة بين أفراد المجموعة عن طريقـى الأشارات والايـماءات ، وبذلك فالمعنى عند ميد ليس صفة للفرد ومجال العقل لا يتحدد عن طريق الفرد ، بل ان المعنى عندـه يتحدد فى ضوء علم النفس الاجتماعى ، وهو سمة للتفاعل بين الشخصيات فالاستجابة التى تصدر من شخص ردا على ايماءة شخص آخر ، هى التى تحدد معنى الـياءة . وربما كانت الصوبـة المتضمنة فى موقف ميد على هذا النحو تكمن فى فشله ادراج النسق الداخلى للبراكسيس الجمعى فى المعنى .

وشارك كارل ماسهايم بدوره فى اكتشاف البعد الاجتماعى والعقلى لتصور هيجل عن الروح الموضوعى ، ومثل دلتاى اتجه الى تفسير الروح تفسيراً حضارياً مؤكداً بذلك على الطابع الاجتماعى للمعنى . وفى ضوء تقديمه علم اجتماع المعرفة باعتباره ليس مجرد فرع متخصص خلال علم الاجتماع ، بسـل باعتباره يمثل علم الاجتماع العام ويتوحد معه كلية ، أمكن الكشف عن الطابع الاجتماعى للمعنى ، ذلك ان دراسة العلاقات الاجتماعية ودراسة المعانى يشكلان دراسة واحدة .

وفي ضوء تصور مانهايم للطبيعة الاجتماعية للعقل،
وتأكيدده للطابع العقلي للنظام الاجتماعي، كان رفضه للوصف
التقليدي لعلم اجتماع المعرفة باعتباره محاولة نحو تحديد
الاساس الوجودي أو المادي للأفكار، والا كان عمله مجرد استمرار
لتمييز الماركس بين الابنية التحتية والابنية الفوقية، وهو
التمييز الذي لم يرد ماركس منه أن يتخذ صورة الثنائية بين
ماهو مادي وماهو تصوري . والحق أن مانهايم نفسه كان على
وعى بذلك، فهو لم ينظر الى علم اجتماع المعرفة باعتباره
محاولة لتحديد الاساس المادي للأفكار فحسب، بل نظر اليه
باعتباره تأكيداً للتداخل والتفاعل بين العقل والمجتمع،
وبالتالي فهو يصور وحدتهما العميقة . ومن ثم اصبحت دراسة
النظام الاجتماعي عند مانهايم تعنى في نفس الوقت دراسة
العقل . وبذلك امكن القول أن المعنى يمثل خاصية للنسق
الاجتماعي عند مانهايم^(٧٧) . ونخلص من هذا أن فستجنشتين قد
شارك العديد من المفكرين في تأكيد أهمية البراكيس الاجتماعي
في تحديد المعنى، وكان على رأس هؤلاء المفكرين كارل ماركس.

الفصل الخامس

البعد الوجودي من فلسفة

فيتجنشتاين

لعل من أهم ما تتميز به الفلسفة المعاصرة يمكن فسي
اتجاهها الى الارتباط بالحياة اليومية الفعلية ، وربما قيل
ان الاهتمام بالحياة اليومية قديم قدم الفلسفة ذاتها ، وقد
يكون هذا صحيحا على نحو ما ، بيد أن مثل هذا الاهتمام لم
تكن له فعالية مؤثرة على مسار الفكر الفلسفي كما يحدث الآن
وربما ساعد على ذلك وجود تيارات بأكملها جعلت من واقع
الحياة اليومية شغلها الشاغل ومجالها الاساس في التفكير وهو
ما يتضح في اهتمام فلاسفة الوجودية على وجه الخصوص بقضايا
الواقع اليومي وخصرات البشر العادية
مستخدمين في تحليلاتهم المنهج الفينومولوجي الذي أرسى
دعائمه هوسرل ، وهكذا امكن للعديد من الظواهر التي كانت
تخرج عادة من نطاق البحث الفلسفي الجاد ، أن تتحول فتصبح
هي نفسها منطلقات كل نظرة فلسفية . وعلى سبيل المثال نجد
هيدجر يتجه الى التحليل الوجودي للعالم اليومي النمطى
الشرار وهو ما عبر عنه عن طريق ظاهرة السقوط في تيار
الحياة اليومية ، وتابعه سارتر فسار على نفس الدرب ، واتخذ
من الادب أداة لتوضيح افكاره وتحليلاته الفلسفية عن الواقع
المعاش ، وقدم اورتيجا - أى جاسيت تحليلا وجوديا عميقا
لظاهرة التجمهر أو الامتلاء في كتابه تمرد الدماء ، وكما
تناول ظاهرة سلب الطابع الانساني من القنون المعاصرة فسي
كتابه dehumanization of Art ، وناقش بيرديايف الجديد
من مظاهر التموضع في حياتنا المعاصرة . ومار مالفوسا
لدينا أن نجد مؤلفات بأكملها تتناول ظواهر انسانية

حياتية كالجسم والضحك واللعب والجنس والحب والوجود مع الآخرين . وبعد أن كانت المشاعر موضع رغبة وازدراء من الفلسفة ، في ضوء ما تتميز به الفلسفة من نظرة عقلية مجردة ترتفع فوق الأهواء والشزوات ، وتميل الى الفهم الهادئ العميق للأشياء ، وتنأى من تأثير تدخل الانفعالات ، وهي ان سمحت بها ، فما ذلك الا بهدف اخضاعها لسيطرة العقل . بعد أن كانت المشاعر تنزوي في ركن أو طرف بعيد من المساحة الكلية لاهتمامات الفلاسفة ، فإنها أصبحت مجالا أساسيا من مجالات التفلسف ، بل لقد قفزت من موقعها الهامشي لتحتل موقع الصدارة من اهتمامات العديد من الفلاسفة ، ومن ثم أصبحت وسيلة ادراكية لا غنى عنها لنظرية المعرفة ، كما اكتسبت دلالة انطولوجية بإدخالها في النسيج الكلي للوجود البشري ، وهكذا رأينا العديد من فلاسفة الوجودية أمثال هيدجر وسارتر وريكور ومارسيل وبيردياثف وياسبرز وغيرهم يفردون دراسات بأكملها من عالم المشاعر والانفعالات . وعلى سبيل المثال نجد مفهوم القلق يلعب دور مؤثرا في صياغة الرؤية الوجودية لكل من كيركجورد وهيدجر وسارتر ، وان اختلفت دلالة القلق عند كل منهم ، ويتخذ سارتر من الاحساس بالغشيان أو الزوجة عنوانا لأحدى رواياته يقدم لنا من خلالها تصور لاشكائية الوجود الانساني . ويعطى بيردياثف للاحساس بالألم موقعا متفردا في دراساته فيتناوله كقيمة ايجابية تقترب بالخلق والابداع ، ويتحدث أوشامونو عن المعنى

المتساوى للحياة ، ويمكن ان يقال ان فينومولوجيا الانفعالات التى قدمها فلاسفة من أصحاب الميول الوجودية تبرهن على انها احدى انجازاتهم الباقية العظيمة . ومن هنا كان اتجاه الوجودية الى تحديد دلالة كل انفعال معتمدة فى ذلك على المنهج الفينومولوجى وهنا يقول سارتر " كل واقعة بشرية بالنسبة للفينولوجى هى فى جوهرها ذات دلالة خاصة ، ولو أنك أرلت دلالتها لقفيت على طبيعتها بوصفها ظاهرة بشرية ، ومن ثم فان مهمة الفينومينولوجى سوف دراسة دلالة الانفعال .

واذا كانت الوجودية قد أفسحت لعالم المشاعر مساحة لا بأس بها من اهتماماتها ، فأنها بذلك تكون قد ابتعدت من تصور الموجود البشرى فى ضوء الأفكار السكونية الثابتة ، فلم يعد الموجود البشرى تعبيراً عن ماهية ثابتة ، بل أصبح سابقاً على عالم الماهية ، أو بلا ماهية منذ البداية ، طالما أنه يمثل مشروع من الامكانيات يحققها الفعل ، ويضفى عليها طابعا من الجدة والتفرد والابداع وعدم القابلية للتكرار . ومن هنا أصبح الموجود البشرى عند فلاسفة الوجودية قاعلا ، بحيث جاز القول بأن الفعل وحده أصبح عندهم هو الدليل على الوجود . فالإنسان لا يحقق ذاته تماما الا من طريق الفعل ، والفعل وحده يتضمن الفكر والحرية والقرار .

وفي نحو *تناول الوجودية للوجود البشرى العيني، بما يتضمنه من مشاعر وقدرة على الفعل واتخاذ القرار وتحمل المسئولية ، كان من الطبيعي أن يتجه الاهتمام الى موقع الوجود البشرى من العالم ، وتوضيح علاقته بغيره من البشر ، وإذا كانت الوجودية ، على نحو ما ، قد أبرزت الطابع الفردي للوجود الانساني كما يتضح عند العديد من فلاسفتها أمثال كيركجورد في نظريته الى الآخر باعتباره عائقا امام العلاقة بالله ، وفي قول سارتر الحميم هم الآخرون " ، فانها من ناحية أخرى قد أكدت من خلال موقف بعض فلاسفتها الطابع الجماعي للوجود الانساني ، وهو ما نلمسه عند كل من مارتين بوبر وبيردياثف ومارسيل وغيرهم ، فالجماعة عندهم تمثل عنصرا أساسيا في تكوين الوجود البشرى ، وكما يقول مارتين بوبر " ليست هناك أنا يمكن أن تؤخذ بذاتها ، بل هناك فقط الان المندمجة في الكلمة الأساسية " الانا - أنت " والانسان المندمجة في الكلمة الأساسية أنا هو ، وبذلك تبدو فكرة الوجود المنعزل مجرد وهم ، ففكرة بوبر هي أن الانا والأنت هما مجرد اشتقاقات أولية من الكلمة الأولية أنا - أنت ، بمعنى أنني عندما أقول انا فأنتى اعترف ضمنيا بالأنت التى تميز نفسها منها .

ويرى بوبر أن العلاقات بين الأشخاص هي ضرب من الحوار وبذلك فان العلاقة الاصلية مع شخص آخر لا يمكن أن تكون

أحادية الجانب ، أو فيها نزوع الى السيطرة والامتلاك، وهى بدلا من ذلك لابد أن تكون متميزة بالانفتاح والرغبة فى الاستماع والتلقى ، وكذلك الرغبة فى الحديث . (١)

وإذا كان بوبر يؤكد على قيمة العلاقة بين الأشخاص ، إلا أنه من ناحية أخرى يستخدم كلمة المسافة ، بمعنى أن العلاقة بين شخصين لا ينبغي أن نتصورها قائمة على فكـسرة الاتحاد ، بل أن العلاقة الصحيحة هى التى تحفظ للآخر آخريته وتفرده (٢) ، فالعلاقة لا يمكن أن تكون علاقة استحواد وتعلك ، بل هى علاقة تؤكد شخمية كل طرف فيها ، ومثل هذا الطابع المميز للعلاقة يوضحه نيكولاى بيرديايف على أفضل وجه فى رفضه لمظهرين أساسيين من أبرز مظاهر العبودية البشرية ، ونعنى بهما رفضه لكل من النزعتين الفردية والجماعية ، باعتبارهما تتعارضان مع قيمة الشخصية الإنسانية بما تعنيه من تفتح وجدانى حر على الآخرين ، فالشخصية عند بيرديايف تعنى المشاركة الأصلية الخلاقة بين بنى البشر ، بين الأحياء والأموات ، بحيث لا تصبح الروابط والعلاقات الإنسانية مفروضة من أعلى ، من المجتمع ، بل تصبح من أعماق الشخصية نفسها ، ومن هذا المنطلق كانت دعوة بيرديايف الى مجتمع من الشخصيات الحرة ، باعتبار أن مجتمع الأحرار هو وحده القابض على قيمة الشخصية والروح والمشاركة الخلاقة الوجدانية . (٣)

ويرى مارسيل بدوره أن العلاقة بين الأشخاص هي علاقة مؤثرة في تكوين الشخصية الانسانية ، ولابد أن يكون للسدى الاستعداد والرغبة لأن أفع نفسى تحت تصرف الآخر ، إلا أن الشيء المولم هو أن البعض منا يتشغل بنفسه وينغلق على ذاته بدلاً من أن يفتح على الآخر ، ومن هنا ينادى مارسيل بأن يخرج المرء عن ذاته ، وانفتاحه على غيره هو أن يقطع على نفسه ميثاقاً أو وعداً أو عهداً ، وتعتمد الجماعة في بنائها على (٤) أساس من الاخلاق والوفاء بالمعهد التى قطعناها على أنفسنا .

وهكذا يتضح تذبذب الوجودية وترددها وتمزقها بين الوجود الفردى من ناحية ، والوجود الجماعى من ناحية أخرى ، وتأتى اللغة فتعبر بدورها عن مثل هذه الحيرة ، ومن ثم تتبسط خطورة اللغة ، فهى قد تكون عائقاً امام كشف ذاتية وفردية الوجود البشرى الاصيل ، كما قد تكون عائقاً امام تحقيق التواصل الاصيل بين البشر .

ومن هذا المنطلق لم تعد اللغة عند فلاسفة الوجودية مجرد ظاهرة بشرية فحسب ، بل أصبحت تحمل أيضاً مفهوماً انطولوجياً شاملاً وعلى الرغم من أن اللغة لم تكن شغلهم الشاغل كما هى عند التحليليين المنطقيين ، إلا أنها احتلت جانباً من اهتماماتهم لا بأس به ، وهنا يكن التمييز بين رؤية الوجودية ورؤية المدرسة التحليلية للغة ، فالفيلسوف

التحليلي ، يهتم بالبناء الداخلي للغة ، أو تركيبها المنطقي ، وهو يهتم بالطريقة التي ترتبط بها اللغة بالعالم وكيف تدل الكلمات والى ماذا تشير ، وكيف يمكن أن يكسب ن للقضايا معنى ، وما هي شروط صدقها ، أما الفيلسوف الوجودي فهو يهتم باللغة بوصفها ظاهرة بشرية أكثر من اهتمامه ببنيتها الداخلية أو بعلاقتها بشيء ما ، وهو يركز انتباهه على الكلمة المنطوقة ، على الكلام أو الحديث بوصفه ظاهرة بشرية كاملة ، ومن ثم يهتم بشجرة الصوت والايماة ، وتعبير الوجه ، وتلك كلها خصائص لا يهتم بها المنطق ، وهي تنتمى الى الواقع المخفى بمعناه الكامل الذى يتلشى عندما تحصل الكلمة المطبوعة أو المكتوبة محل الحديث . ومن ثم فالعناصر الوجودية أو البشرية الذاتية هي اهتمام الفيلسوف الوجودي وهي عناصر تبدو أحيانا أكثر وضوحا منها في بعضها الآخر ، فالصيغ الرياضية والعلمية في كتاب مدرسي تقدم لنا نمودجا للغة التي يخفت فيها الطابع الشخصي المتوهج أو الوجودي للغة بصفة حتى يكاد يتلشى ، بينما نجد أن الكلام السياسي والاعمال الفنية تقدم لنا مثلا آخر تبدو فيه الجوانب الشخصية الذاتية على نحو بارز . (٥)

إذا كانت الفلسفة التحليلية أكثر ارتباطا باللغة

الموضوعية التي تخفت فيها حدة الذات ، ويتلشى فيها الطابع الشخصي ، ومن ثم توجد غايتها في قضايا العلوم الطبيعية

واللغة كظاهرة بشرية وجودية ترتبط بالوجود الشخصى بواسطة طريقين أساسيين ، أولهما هو أن كل لغة هى لغة شخص ما ، فاللغة لا تنشأ فى فراغ ، وإنما تنبع من انسان ناطق أو متكلم ، بل يمكن القول بأنه هناك ما هو بشرى أكثر من اللغة عندما تتخذ شكل الصيغ المجردة ، وشأنيا : فان كسل لغة موجهة الى شخص ما ، حتى لو افترضنا تحدث الشخص مسرع نفسه . (٧)

وفى ضوء وصف اللغة كظاهرة بشرية ، يمكن ملاحظ أن الوجودى يهتم بالتحليل الوجودى للغة بدلا من الاهتمام بتحليلها تحليلًا منطقيًا ، بمعنى أنه يرى ان مهمته الوحيدة هى سبر أغوار تلك العلاقة الوجودية التى تجعل اللغة ممكنة والتى تكون هى نفسها ممكنة عن طريق اللغة ، وهو ما يمتنع ان الدراسات الوجودية للغة تتم أساسا فى سياق الوجود مع الآخرين ، وهو يتضح على نحو خاص فى توضيح بوبر للكلمة الأولية ولأسيما الكلمة الأولية أنا - أنت ، والكلمة الأولية أنا - هو ومثل هذه الكلمات الأولية ليست كلمات منعزلة ، مثل أنا ، وهو وأنت ، ولكنها كلمات مركبة تعمل فى جوفها وجودنا - مع - الآخرين فى العالم ، فاذا قيلت أنت قيسل معها كذلك أنا ، وهى الكلمة التى تولف معها كلمة أنا - أنت . وهنا أيضا يتضح البعد الشخصى للغة ، أو وظيفتها فى تحقيق الاتصال بين البشر ، فالكلمات الأولية على هذا النحو

لا تدل على أشياء وإنما هي توهم وتوحي بالعلاقات الوجودية بين البشر ، بل أن بوهر يرى كذلك أن الكلام لا يكون ممكناً من طريق علاقة بالآخر سابقة على الوجود ، وليس هذا فحسب بل أن الكلام يخلق بالفعل هذه العلاقة ، أو بعبارة أخرى ، إذا كانت العلاقات الوجودية هي التي تجعل اللغة ممكنة ، فبأن هذه العلاقات بدورها تكون ممكنة عن طريق اللغة . (٨)

وعند هيدجر نجد أنه يتناول الحديث باعتباره مسألة أساسية تتم في إطار التعبير والاتصال .

ومناقشة سارتر للغة تأتي في سياق ملاحظاته عن الغواية أو الاغراء ، فلكي اجعل الآخر يحبنى لابد أن أجهل من نفسي أمامه موضوع اغراء ، أي موضوعاً يسحره ويفتنه ، وأنا لا أحقق ذلك إلا عن طريق اللغة بأوسع معاني الكلمة ، ويعترف سارتر بأن اللغة البدائية ليست بالضرورة لغة غواية أو اغراء ، وإن هناك أشكالاً أخرى منها ، لكن اللغة يمكن أن تنكشف تماماً دفعة واحدة عن طريق الاغراء أو الغواية بوصفه النمط البدائي من التعبير . (٩)

ويفضل بيرديايف استخدام الرموز والاساطير في التعبير عن الخبرة الروحية ، بدلاً من اللغة العادية ، فالرموز والاساطير عنده ليست مجرد صورة وهمية أو اعتقادات

خيالية تقابل الواقع بقدر ما هي تعبير عن الأحداث الموجودة في العالم والتي تند بطبيعتها من أية محاولة لتفهمها أو ادراكها عقليا ، وهكذا يصبح الفكر الرمزي عند بيرل يائف حين وسيلتنا الوحيدة للاقتراب من العالم الروحي وتبريره لا مسن الناحية العقلية وإنما من الناحية الشمولية الوجدانية ، ومن هذا المنطلق تبدي اتفاقه مع كل من بول تليش وأرنولد فيمور في إيمانتهما بمرمية التجربة الدينية واستخالسنة عقليتهما وتفهمهما مشطيقيا ، وهو موقف يمكن زده إلى كانط مع ملاحظة موقف كانط من عدم امكانية معرفة عالم الشيء في ذاته^(١٠).

ويتناول هيدجر الوظيفة التفسيرية للغة من خلال ادراكه لعلاقة اللغة بالواقع في إطار عملية الكشف واللاشجب فالكلام يقوم على انفتاح الأنية على نفسها وعلى العالم جميعا ، فالكلام من الناحية الوجودية أصيل أصالة التوجد (التاثير الوجداني) والفهم ، والفهم أسبق من التبيين ، كما أن الكلام افصح عن الفهم ، ولهذا فإن كل تبيين يقوم على أساس الكلام ، والفهم المتوجد الذي تسرى فيه الوجدانية الوجودية في - العالم يعبر عن نفسه بالكلام ، بهذا تظهر دلالة الفهم الكلية في صورة الكلمة ، أو بعبارة أخرى ، تنجز كميات اللغواني على العكس مما قد نتمور من أن الكلمات تخترع وتعتنع ثم تزود بمعاني مصطنعة ، وهنا تتفج دلالة الايلاغ أو الاخبار الذي تتحقق فيه المشاركة في الوجدانية

والفهم بين أنية وأخرى . وهو أمر طبيعي ، باعتبار ان وجود
الأنية في صميمه يشكل وجود معية أو وجود مشترك ، أى انها
باستمرار في حالة اخبار يعبر عن هذه المشاركة الاولى ،
ولهذا يكون الكلام أوضح ما يكون عندما تتوافق المشاركة في
الفهم والوجدان اما اذا حاولنا ايجاد هذه المشاركة عن
طريق الكلام فقد يتعثر في طريقه الى الافهام .

والتعبير - أو النطق - الذى يتم لا يعنى اثباتا
نبرزها في الباطن في صورة منظومة ، لان الانية موجودة دائما
بالخارج ولا يخرج كلامها عن أن يكون افصاحا عن تجاربها فيه . ومن
هنا يقول هيدجر ان الكلام هو الافصاح المنظم على التفهيم
المتوجد (- الوجداني -) للوجود - في - العالم . ومتى
سيطر رأى الناس وظنى على الوجود الحقيقى ومجبه وصور له أن
أسلوبه في الحياة هو الأسلوب الاصيل ؟ متى تحقق ذلك عبر
الفهم عن نفسه باللغو والفضول والالتباس ، وعندما تجد
الناس ، يشرشرون فيما لا يعرفون ويتكلمون من كل شيء ولا شيء ،
كان معنى ذلك انهم فقدوا العلاقة الحقيقية بالموضوع الذى
ينصب عليه الكلام ، ومن هنا فيتغلب الانفتاح الاصلى الذى
انغلاق عنيد ويتعذر على أى انسان ان يتعمق أى شيء ، ويوصد
باب المعرفة الحقيقية والتساؤل الحقيقى ، ... وتعدنا
الحقيقة البشعة التى تؤكد مجزنا عن التوصل للمعيار السدى
نفرق به بين الامالة والريف وهكذا تتحد هذه العناصر الثلاثة

(اللغو والفضول والالتباس) وتتجمع فيما وصفه هيدجر — بالسقوط ، وهكذا تتحدد الدلالة الانطولوجية للغة عند هيدجر وليس غريبا بعد ذلك أن يتجه إلى المطالبة بضرورة إرساء علم اللغة على أسس انطولوجية أصيلة وتحريره من المفاهيم — والأفكار المنطقية المسبقة التي تتحكم فيه . (١١)

ويشارك كارل ياسبرز اهتمامات هيدجر في تحديد علاقة اللغة بسر الوجود الشامض ، ومن هذا المنطلق يقدم ثلاث مستويات للفكر واللغة " يوصف الظاهر ويفكر فيه بواسطة التصورات . وتنقل الأشارات ما أكونه أنا وما يمكن أن أكونه أما الواقع المفارق ، الذي يخبره الوجود البشري وحشته ، فيتبدى في شفرات . وتدل الشفرة على لغة الواقع التي يمكن أن تسمع وتخطب على هذا النحو وليس على أي نحو آخر ، وبواسطة هذه اللغة نتصور التعالي على أنه كيان معقول من نوع ما لكننا لو أخذنا بكل حرفيتها لوقعنا في الخرافة . ما لم تظل اللغة لامتناهية ، مغلقة ، سريعة الزوال ، فسوف يكون تموضع التعالي خرافيا ، والحق أن معنى الخرافة إنما هو أن تجعل من التعالي موضوعا .

ويقدم ياسبرز أمثلة للشفرات الإلهية لشخص ، الإله الواحد ، الإله المتجد فهذه كلها ترتبط بالتعالى ، لكن أيها منها لا يعمور التعالي عقليا ولا يقدم لنا فكرة حرفية

عنه . وهناك صراع دائم من الشفرات ، والشفرة التي تنتصر
يكون لها ، على الأرجح ، كفاية أكثر من الشفرات المرفوضة ،
وإذا كانت الشفرات لا تستطيع أن تصور تموضع التعالي ، فإنها
توحي بفكرة عنه فيما وراء الفكر المألوف ، لكنها هي نفسها
ضرب من التفكير . ولا يكتفى ياسبرز بذلك بل يرى أننا
نستطيع أن نتجاوز الشفرات ذاتها ، وهو يتحدث عن " تلنسك
المفارقة المثيرة للغة تنهى اللغة . وفي هذه الاستكشافات
التأملية للمتصوفة تتبدى تلك المحاولات التي تبذل ، لا من
أجل تجاوز الواقع وحده ، بل من أجل تجاوز كل الشفرات أيضا
ومن أجل الوصول إلى ذلك الأساس الذي يحملنا ويشمل كل شامله
والذي لا يمكن التفكير فيه أو الحديث عنه . ويضيف ياسبرز
ويحلل المرح البوذي العظيم المسمى بورو Boro Buddor في
جزيرة جاوة ، بوصفه مثالا على التفكير الذي يتجاوز الشفرات
ذاتها ، فهو لغة غير لفظية يجمع بين الصور والرموز
والترتيبات المكانية ، وانتقالات الحاج في ذلك المكان ، لكي
يؤلف من هذا كله تموييرا بانهرا للفكر البوذي كل الشفرات (١٢)

وهكذا تتبدى اشكالية اللغة في ضوء الفلسفة الوجودية
فإذا كانت الوجودية تستهدف من بين ما تستهدفه فهم
الحفاظ على الوجود الإنساني الأصل وحمايته من كل ما يهدد
سقوطه أو ذوبانه أو تلاشيهِ في عالم المجردات والانحسار
والقوالب الثابتة والموضوعات والأشياء ، كان معنى ذلك

رفض الوجودية لكل لغة تبعدنا عن وجودنا الاصيل ، أو تحيل وجودنا الى نقطة رياضية مجردة ، أو تشير اليها كموضوعات أو أشياء ، أو تجمد مشاعرنا وانفعالاتنا ، أو ترمز اليها بأرقام ، أو تجعل منا مجرد فلان أو علان ، فكل لغة من هذا القبيل هي لغة مرفوضة عند الوجوديين ، وكل لغة لا تتحقق الحوار الاصيل بيننا لا تعد لغة ، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة ، بل هي أقرب الى الشرثرة منها الى اللغة . ومن ثم فنحن من خلال هذه اللغة ، كما يرى الوجوديون ، لا نتكلم أو نتحدث ، وإنما نشرر ، فالشرثرة تعنى وضع كلمات بـجـوار بعضها البعض ، كما تعنى استماعنا الى كلمات وتكرارها بدون امكانية حقيقة للاتصال أو الفهم أو اليقظة ، ومثل هذا الموقف يشكل الحالة المألوفة والمعتادة لرجل الشارع المنخرط في أموره الحياتية واهتماماته الدنيوية ، انه ينطق بالكلمة تلو الكلمة دون أن يعي ما يردده ، ودون أن يتعاش مع مضمون ما ينطق به ، وكأنه أشبه بدمية آلية انطلقت تردد كلمات أو أنغام بمجرد دوران مفتاح تشغيلها وهنا نواجه ما يمكن تسميته بالزرعة الشكية اللغوية (١٣)

The Linguistic Scepticism ، فكل يحيا في قلعة من

الفردانية ، والشرثرة بدورها عاجزة عن تحقيق التواصل الحقيقي بين البشر ، ويستوى الموقف بين زرعة وجودية تؤكد الفردية الى أقصى حد ، وزرعة وجودية أخرى لا تتجاهل الطابع الجماعي للوجود الانساني ، ففي الحالة الاولى ، من منطلق

الحرص على فردية الوجود الانساني ، تتبدى اللغة بدورها
ساجزة عن تحقيق التواصل بين البشر ، باعتبار انه لا توجد
منذ البداية علاقة بينهم ، ومن ثم يرى كيركجارد ، ان العلاقة
الوحيدة التي يمكن الاعتراف بها وتأكيد مصداقيتها هي العلاقة
بين الذات البشرية والذات الالهية ، فهنا فقط يتحقق التواصل
الحقيقي ، وبالتالي فليس ثمة تواصل أو علاقة بين البشر،
واللغة بدورها تؤكد انعدام علاقات البشر بعضهم ببعض ، طالما
ادركنا اللغة باعتبارها ظاهرة بشرية لا تنفصل عن صميم
الطبيعة البشرية .

وإذا انتقلنا الى الحالة الثانية ، ونقصد بها تلك
النزعة الوجودية التي تؤكد الطابع الجماعي للوجود الانساني
وتعمل في نفس الوقت على الحفاظ على ذاتيته حماية له من كل
محاولة تستهدف النيل منه أو التعامل معه باعتباره مجرد
شيء أو موضوع ، كنا هنا أمام دراسة تحليلية للغة تكشف لنا
علاقتها بالوجود الانساني الاصيل في تعرضه لتحديات وتهديدات
عالمنا اليومي النمطي الشرشار . وهكذا نجد هيدجر يحلل لنا
ظاهرة السقوط في تيار الحياة اليومية ، ومن خلال تحليله
هذا تتبدى اللغة في ضوء ارتباطها بظاهرة السقوط أقرب الى
الشرشرة منها الى اللغة بمعناها الدقيق ومن ثم تصبح اللغة
عائقا أمام تحقيق التواصل الحقيقي بين البشر أو انفتاح
الإنية على نفسها وعلى العالم ، ومن هنا نجد هيدجر يرى أن

التأمل الصامت للوجود الانساني والانجذاب الصوفي لناشعر هما
الامكانيات الوحيدة التي تتيح التواصل بين البشر .

بذلك نصل الى اشكالية التواصل بين البشر عن طريق
اللغة ، وهي اشكالية تهدت عند كروتشه كما تهدت عند سوسير ،
وحاول كل منهما ايجاد الحل الملائم لها ، فكان الحل عند
كروتشه يكمن في الاتجاه خارج حدود اللغة والخبرة الانسانية
المحدودة حيث يتحقق التواصل عن طريق الوحدة الصوفية بين
الأرواح ، ولم يكتف بذلك بل أدخل فكرة البراكسيس الاجتماعى
في تموره للغة تفسيره لمشروعية التواصل ، اما بالنسبة لسوسير
فقد عدل عن بعض افكاره عندما أدخل العنصر الانسانى الذاتى
في تحديد ماهية المورة اللغوية ، ومع أهمية مشكلة التواصل
سواء عند كروتشه أو عند سوسير ، الا انه يلاحظ ان اشكالية
التواصل يختلف منطلقها عند الوجوديين منه عند غيرهم من ذوى
الميول والاتجاهات المفاهيمية ، فاشكالية التواصل عند
الوجودية تنبع أساسا من اعترافها منذ البداية بأن التواصل
الموجود بين البشر على مستوى الواقع اليومى الحياتى النمطى
المبتذل لا يعد تواصلا حقيقيا ، أو اعترافها بأننا نحيا منذ
البداية فى قلعة من الفردانية ، ومن ثم فاللغة انسان
تكون مجرد شرثرة لا تعبر عن التواصل الاصيل أو تكون تعبيرا عن
فرديتنا تراشعدا م علاقات البشر بعضهم ببعض .

وإذا انتقلنا الى فتجنشتين لتبين لنا امكانية التعرف على العديد من الملامح الوجودية في فكرة ، لا تقتصر فقط على المرحلة الاخيرة من تطوره ، بل تشمل ايضا المرحلة الاولى من تفكيره ، وأن كانت تبدو على نحو ما أكثر وضوحا خلال المرحلة الاخيرة . وعلى سبيل المثال ، نجد انه قد لاذ بالصمت في المرحلة الاولى اراء كل ما لا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه ، وان اعترف وسلم به . ومن الممكن القول أن فتجنشتين في مرحلته المبكرة ، مرحلة " الرسالة الفلسفية المنطقية " ، كان وضعيا في جانب منه ، ووصفيا في جانب آخر (١٤)

والحق المعتقدات الدينية بدت عند فتجنشتين خلال هذه المرحلة خارج دائرة الفروض التي تخضع للبرهان أو ينظر اليها في ضوء درجة احتمالياتها . ومن ثم فان معنى القضية الدينية لا يتحدد بناء على امكانية التحقق من صحتها ، مثلها في ذلك مثل القضية العلمية ، بل انها تكتسب معناها ودلالاتها من خلال ارتباطها العميق بحياة من يؤمن بها ويتمثلها في وجدانه .

ومن هذا المنطلق كان نقده لفريزر في نظريته السوسي النظم الدينية البدائية باعتبارها تعبيراً عن نظرات علمية أولية . وهكذا رفض فتجنشتين منذ البداية أن يكون هناك تناحلاً أو تطابقاً أو صراعاً بين الدين والعلم باعتبار أن

طبيعة كل منهما تختلف عن طبيعة الآخر ، وكان فستجنشتين فى هذه النقطة قريباً كل القرب من تفكير كيركجورد (١٥) ، وقريباً من تفكير أصحاب الاتجاه الدينى المؤلفى فى الفلسفة الوجودية بصفة عامة (١٦) .

وإذا كان كيركجورد قد سبق أن لاحظ - فى ضوء منحناه الوجودى - أن العلاقة الوحيدة التى يمكن افتراضها هى العلاقة بين الذات البشرية والذات الالهية ، وبذلك تجاهل كل تواصل أو اتصال بين البشر فى ضوء نزعتهم الفردية الذاتية المطلقة - إذا كان كيركجورد قد وصل الى هذه النتيجة ، فإن فستجنشتين من خلال نظرتهم الى اللغة باعتبارها مكونة من وقائع بسيطة تعكس طبيعة العالم - من خلال هذه النظرة التى تميزت بهما مرحلته المبكرة يمكن أن نتبين ملامح نزعة فردية لاتعترف بالتواصل الحى بين البشر ، وترى أن الضمان الوحيد لتحقيق سق الاتصال يرتبط بوجود معنى ثابت لكل كلمة . وهكذا فإننا فى ضوء مثل هذه النظرة الارسطية الى اللغة نتعامل مع رموز ثابتة محددة . تفرض علينا منذ البداية ، لانتفاعل بهننا أو نتعايش معها ، فنحن نتعامل مع اللغة باعتبارها مجموعة من المصطلحات والرموز ، أو مجموعة من الاسماء ، ونحن بدورنا مجموعة من الافراد ومجموعة من الاسماء ، كل شئ فى العالم يحمل اسماً ، اختزلت كل ابعاده وصبت كلها فى اسم . وكما ان العالم ليس فى حاجة لنا ، فهو مكتمل منذ البداية ، منظم -

منذ البداية ، وهو مكون من مجموعة متمايضة من اصناف الاشياء والموضوعات ، ويتحول العالم عند فتجنشتين الى مجموعة من الاشياء المتباعدة ، أو الجزر المنفصلة . فكل لاقلاقة له بغيره ، وكل اشيء بونادة لينتزل لا يطل بشافذته على غيره أو يتصل أو يتواصل معه . انا هنا نواجه عالما أنقطفت فيه كل خيوط وروابط الاتصال الانساني ، وكل مشا يُكون عالما من الفردانية ، ومثل هذه النظرة التي نجدها عند فتجنشتين في فلسفته الاولى تجد تدعيما عنها في فكرته من الانا وحدية .

اذ لما كانت قضية اقولها يكون لها معنى اذا كانت معا يمكن مقارنتها بالواقع الخارجى ، كان معنى ذلك أن القضية ذات المعنى هي التي يمكن تحقيقها في الخارج ، وحيث أن تحقيق القضية يكون بالخبرة الذاتية ، كان ما يراه الانسان في حدود خبرته من وقائع ، هو ما يستطيع أن يتكلم عنه ، وكانت حدود معرفة الانسان هي حدود ما يقع في خبرته من هذا العالم ، وهي بدورها حدود اللغة التي يشكلها فيصور بها ما وقع في خبرته من هذا العالم . وهذه النتيجة التي وصل اليها فتجنشتين هي التي عبر عنها بفكرته من الانا وحدية ، وبمقتضاها لا أستطيع أن اعرف شيئا على أنه موجود باستثناء ما يقع في خبرته انا . فما له وجود هو ما يقع في خبرته انا لافى خبرة الآخرين أيضا (١٧) وهكذا نجد فتجنشتين - على نحو ما - يشارك الفكر الوجودي في النظر الى المجتمع بوصفه مجموعة من الافراد المتوحدين

المتعزلين الغارقين في احترار ذواتهم وتجاربهم الشخصية ،
وإذا كان كورنفورث قد حاول الكشف عن الطابع المثالي لمبدأ
الانا وحدية ، من خلال تأكيده التشابه بين فستجنشتين وبركلى ،
فالعالم الذى ادركه ليس له وجود منفصل عن ايراكاتى عند
بركلى ، والعالم بدوره هو عالمى عند فستجنشتين (١٨) - إذا كان
كورنفورث قد حاول ذلك ، فان الوجودية بدورها تتسم بطبيعة
مثالية على نحو ما ، فهى وان عارضت المثالية العقلية
المتطرفة وقالت أن العقل لا يمكن ان يخلق وجود الأشياء - ففى
ضوء ماتمتع به الأشياء من وجود مستقل عن الذات - الا انها من
ناحية أخرى ربطت وجود الشيء بتجربتى الوجودية الشخصية
بازائه ، بمعنى أن وجود الشيء ينحل فى نهاية الأمر السى
مايبدو لى أنا منه ، من الزوايا التى انظر اليه (١٩) ، وبذلك
تكون الوجودية فى نهاية المطاف قد تلاقت مع المثالية ، فإذا
ما افترضنا هذا التلاقى ، امكن لنا أن نفترض بالتالى امكانية
التلاقى بين مثالية فستجنشتين ومثالية الوجودية .

وإذا كانت الوجودية - نحو ما - قد عبرت عن ازمة
الانسان المعاصر فى عالمنا من خلال مجالات اهتماماتها الشائعة
والمعرفة لدينا ونقمتها موقفها من قضايا الحرية والمسؤولية
والقرار والاعتراب والعدم والاحساس بالذنب وفقدان الإنسان
فاننا نجد ان المعاصر على نحو ما قد شاركها احساسها العميق
بالوضع الانسانى الراهن ، فهو مثلها يقدم لنا عذاب الانسان
واعتراابه وتمزقه وحرشته وقلقه ، يقدم لنا العالم وقد اس

سجنا وقبرا مظلما لطموحات وتطلعات الانسان ، يقدم لنا ويكشفه ،
بعمق عن لامعقولية حياتنا المعاصرة . يقدم لنا الموت وقد
أصبح وحدة الحقيقة المؤكدة في عالم فقد كل يقين بمعنائه .
يقدم لنا العلاقات الانسانية وقد تحطمت على صخور المنيعة
والتكنولوجيا وسباق التسلح واحلام القادة وصناع القرار السياسى
فنحن لم نعد نواجه ذلك الانسان الذى كنا نعرفه بحق ، بسبل
؟صبحنا نواجه كائننا آخر ممزقا ضاعت ملامحه وذهبت في محلول
العالم المعاصر وتفاطلت به ومن ثم أصبح من المتعذر التعرف
عليه واذا كانت الوجودية قد تلاقت مع الفن المعاصر فليس
كشفا الطابع المتأزم للوضع الانسانى الراهن ، فان الفلسفة
التحليلية ، وبصفة خاصة عند فتجنشتين قد تلاقت بالمثل مع
الثقافة والفنون المعاصرة كما لاحظ برامان Bramann في
دراسته القيمة من رسالة فتجنشتين والفنون الحديثة

ففي هذه الدراسة ابان برامان عن العلاقة البارزة بين
فلسفة فتجنشتين كما بدت في رسالة منطقية فلسفية وبين ثقافة
القرن العشرين . فالخصائص العامة للرسالة تتزامن وتتجاوز
مع الخصائص العامة للفنون الحديثة والمعاصرة ، ومن ثم فادراك
كان تحليل مذهبه الفلسفى يوضح العديد من الاعمال الفنية
والادبية المعاصرة ويكشف عن ابعادها الاساسية ، فان تحليل
هذه الاعمال بدورها يسلط الضوء على ملامح الفلسفة التحليلية
كما عند فتجنشتين فالخبرات والتقاليد التى صاغت وشكلت
الرسالة المنطقية الفلسفية هي بدورها التى ألهمت وحسنت

وبلورت الابداع الفني المعاصر وأن كان هذا لا يعنى أن الرسالة تقدم لنا نظرية واضحة محددة المعالم في الفنون أو أن فتجنشتين قد أفرد للفن اهتماما مستقلا ضمن فلسفته، فالحق أن اهتمامات فتجنشتين بالفنون كانت ضئيلة للغاية، وتذوقه لها كان أيضا محدودا . ومن ناحية أخرى فإن ما أنتهت إليه بعض الأعمال الفنية من تأملات فلسفية لا يمكن أن نضعها على قدم المساواة مع تأملات الفلاسفة من حيث الدقة والعمق فلا يمكن أن نستخلص منها خصائص محدودة للفلسفة التحليلية على سبيل المثال، أو غيرها من الفلسفات (٢٠) وعلى الرغم من ذلك يمكن القول أن تحليلات فتجنشتين عن المنطق واللغة والعلم والخلق وبناء الواقع تتلاقى على نحو ما مع رؤى ومكونات العديد من الأعمال الفنية المعاصرة من قصائد شعرية إلى قصص أدبية وأعمال درامية إلى فنون تشكيلية ومعمارية وموسيقية إلى فنون سينمائية وتلفزيونية . فالتجربة تكاد تكون واحدة بين فتجنشتين وبين ابداعات الفن المعاصر.

وإذا كانت الفنون الحديثة لعالمنا، وأن كنا نفضل تسميتها بالفنون المعاصرة تشكل ظاهرة تاريخية لها بعض الخصائص إلا أنه ليس من الضروري أن تشترك جميعها في خصائص واحدة ثابتة، وأن كان من الممكن أن نكتشف مجموعة من العلاقات تربط بينها، أو شبكة معقدة من التشابهات شبيهة بشبكة التشابهات العائلية بين ألعاب اللغة كما بدت في كتاب

مباحث فلسفية ، وفى ضوء هذه المشابهات يمكن تحديد الخصائص التالية للفنون المعاصرة كما لاحظ برامان :

١ - أنها تتخذ موقفا عاما تجاه فكرة الترانسندانس Transcendence أو التعالى ، أو بمعنى آخر تجاه تجاوز العالم باعتباره مجرد مجموعة من الوقائع .

فمن ناحية نجد أن هناك من المبدعين يمكننا أن نلتقي في أعمالهم بالعديد من التهورات الميتافيزيقية الخاصة بعالم خفي يكمن وراء العالم المحسوس ، أو الحياة بعد الموت أو الروح بدون البدن ، وهى تصورات لا تخضع للملاحظة المباشرة ومن ناحية أخرى فإن فكرة المفارقة أو تجاوز العالم باعتباره مجرد مجموعة من الوقائع تبدو لدى بعض المبدعين مرتبطت به بالاتجاه أو الميل الى قهر العالم أو إصلاحه .

٢ - تؤكد الفنون المعاصرة الخصائص اللامقالية للوجود الانسانى والعالم وهى تبدو أكثر انجذابا للمواطن والانفعالات بدلا من العقل كما تتخذ موقفا ناديا من النزعة العقلانية للثقافة الغربية

٣ - أنها تمثل العالم وتعرضه باعتباره كتلة مـمن السماء أو الفوضى أو مجموعة من الاجزاء المختلفة المشتتة أو

أو المباشرة . وهى تفضل وتميل الى صور التعبير التى تعتمد على الجمع بين مجموعة من القطع أو الاشياء المختلفة بدلا من صور التعبير التى تؤكد الوحدة والتركيب والتنايق . وهو ما يتجلى على نحو خاص فى الكولاج Collage وهو الفن التشكيلى الذى يتكون من قصصات صحف واعلانات وبقايا خردة وأشياء مستهلكة عديدة

٤ - انها تكشف من فقدان الذات الانسانية ، فاذا كنا فى الاعمال الفنية القديمة نتبين صورة ما ينبغى أن تكون عليه الذات الانسانية قاننا فى القرن العشرين نجد الاعممال الفنية تميل الى تقديم صورة مضادة للبطولة ، تقدم لنا الافراد بدون اسماء ، بدون ادوار محددة ، تقدمهم لنا مغتربين عن مجتمعهم ، بل مغتربين عن ذواتهم ، نحن هنا لانعكس تلك الملامح الانسانية التى كنا نعرفها من قبل من خلال الابدعات الفنية السابقة ، فالفرد فى الفن المعاصر يفتقر الى الهوية يتخلى وراء قناع أو شخصية أخرى مقلدة ، أنه يتوحد مع العدم بسدلا من الوجود .

٥ - وتميل الفنون المعاصرة الى تفويض كل أشكال التقاليد الشابتة ، أما بصورة مباشرة عن طريق رفض الماضى كلية ، وأما بصورة غير مباشرة عن طريق توظيف اشكال التواصل الانسانى القديم والادوار واللامح الانسانية السابقة فى

أعمال فنية مستحدثة بهدف السخرية منها والعبث بها .

٦ - انها تتجاوز حدود ما يمكن قوله أو تخيله ،لأن الفن المعاصر يخلق صوراً للأشياء يصعب تخيلها ،وبذلك تقضى على الفن كوسيلة للتواصل ،وتقترب من حدود الصمت ،فالأعمال الفنية والأدبية المعاصرة أصبحت تكشف عن رؤية أكثر وعميقاً بحدود الفن عما كان متحققاً من قبل، مثل هذه الخصائص التى إبان عنها برامان فى دراسته القيمة عن فتجنشتين تتلاقى مع موقف بعض فلاسفة الوجودية من الفن المعاصر ،نذكر منهم على سبيل المثال بيرديايف فى العديد من دراساته ،وأورتيجيا أى جاسيت فى دراسته عن سلب الطابع الإنسانى من الفن المعاصر^(٢٢).

وإذا كانت جملة الخصائص السابقة قد عبرت الى حد ما عن الطابع الوجودى والرؤية الوجودية للإنسان المعاصر كما يبدو فى الفنون المعاصرة ،فإن مثل هذه الخصائص بدورها قد تلاقى مع ما تدل عليه "الرسالة المنطقية الفلسفية" من صورة مأساوية للحياة الإنسانية الراهنة ، ونظرة عامه على بعض النصوص الواردة فى الرسالة تكشف لنا هذه الحقيقة .

١ العالم هو جميع ما هنالك

١أ العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء

١أأ العالم حدوده الوقائع ،وأن هذه الوقائع هى

جميع ما هنالك منها .

١١٢	والوقائع في المكان المنطقي هي العالم
١٢	فالعالم ينحل الى الوقائع
١٢١	أن ما هو هنالك ، أي الواقعة ، هو وجود
	الوقائع الذرية
١٠١	والواقعة الذرية هي مجموعة موضوعات (موجودات أو أشياء)

مثل هذه النصوص تؤدي الى عدة نتائج هي :-

١ - نبيذ فكرة التعالي أو الترانسندانس ، فليس شمة

حاجة الى افتراض وجود عالم خفي يكمن وراء الوقائع .

ب - رفض عالم القيم المطلقة الذي يهدى ويوجه السلوك

الإنساني :-

ج - تقويض فكرة النظام الشامل للواقع ، أو ذلك النسق

الكوني الذي يفسر كل شئ وترد اليه الوقائع جميعها (٢٢)

ومثل هذه النتائج تؤدي تؤدي بدورها الى امكانيات

تصور عالم شمرق بلا معنى ، غريب هنا ، غير متسق أو متماسك

يفتقر الى الوحدة ، فالعالم هنا قد تجزأ وانقسم الى عدة وقائع

هي كل ما نعرفه من العالم ، ولا شك أن مثل هذه الخصائص هي

بعضها التي تصادفها وملتقى بها في العديد من الاعمال الفنية
المعاصرة .

ويمض برامان في تحليلاته العميقة فيربط بين العديد
من الفنانين والادباء وبين فتجنشتين من واقع تطابق المواقف
والرؤى والنظرات (٢٥) فنجده يتناول نهاية الميتافيزيقا عن
فتجنشتين وكل من الاديب التشكيلي كافكا (١٩٢٤ - ١٨٨٢)
والشاعر النمساوي تراكل (١٩١٤ - ١٨٨٧) والشاعر الانجليزي
اليوت (١٩٦٥ - ١٨٨٨) ، مستشهدا ببعض نصوص " الرسائل
المنطقية الفلسفية " وبعض النصوص الادبية عند هؤلاء الادباء
بل نجده يتلمس لدى بعض الفنانين التشكيليين رؤية عميقة
تعلن نهاية الميتافيزيقا ، وعلى سبيل المثال نجده يلاحظ أن
الميتافيزيقا عند الرسام اليوناني جيورجيودي تشيركو تمثّل
بعدها أو مظهرا من مظاهر العالم وليست عالما آخر وراء العالم
فهو مثل فتجنشتين أحس برغبة مارمه في الرحيل من العالم
لكنه مثله لا يعتقد بوجود عالم آخر يتخفى وراء الوقائع (٢٦) ،
وعندما ينتقل برامان الى مناقشة انشقاق اللاعقلانية في عالمنا
المعاصر نجد أن المواقف النقدية تجاه العقل وجد تعبيره ليس
فقط في الفلسفة وإنما أيضا في الادب والصحافة والتواصلات
السياسية وتهدت النزعة اللاعقلانية على أومر نحو في اعمال
دستويفسكي وفوجتر وبرجسون وإبنهامونو .
وقبيل اندلاع الحرب العالمية الاولى أصبحت اللاعقلانية

غلبا فكريا كما ساعدت اكتشافات فروبي في علم النفس الخاصة بمنطقة اللاشعور على تدعيم النزعة اللاعقلانية ، واتجه العديد من الفنانين والكتاب من منطق نقدهم للتقاليد الفنية الغربية الراسخة الى الاهتمام بالثقافات والفنون اللاغربية كما حاولوا ابتكار وابداع اشكال تعبيرية جديدة تبرز مقطوعة الصلة بالتراث الغربي .

والحق أن الحضارة الغربية كانت - كما لاحظ برامان وغيره - مجهزة لتولد انفجار في فروضها وتقاليدها ومعاييرها الاساسية ، بل كانت مهيأة لانبثاق اللاعقلانية (٢٧) ، ولعل نظريته سوريل القائلة بان القوة الدافعة للتاريخ ليست في العقل أو المنطق وانما في الاساطير السائدة في المجتمع تتوازي مع انبثاق اللاعقلانية .

ويلاحظ برامان أن فكر فتجنشتين يتلاقى ويتزامن مع لاعقلانية تلك المرحلة الراهنة من مراحل الوعي الغربي ، وهو ما يتضح من خلال تلك النظرات السوداوية المظلمة التي اشتملت عليها كتاباته ، وأن كان ذلك لا يعنى أنه اتخذ موقفا معاديا للعقل أو اقترب من الرومانسيين في موقفهم من العقل بسبب يمكن القول أنه وصل الى نتائجه المضادة للعقلانية عن طريق معايير الدقة تجاه العقلانية فهو بتصريحه أن ما هو عقلى يكمن في تلك العمليات التي تتفق مع قوانين الاستدلال المنطقية

الصارمه ،فانه بموقفه هذا قد أستبعد العديد من صور التعقل المتعارف عليها والشائعة لدى المفكرين ،فهو لم ينتقد العقل من منطلق رومانس أو موقف لاعقلانى ،وأنما برهن على فشل العقل عن طريق استدعاء مبادئ أو معايير ثابتة للعقل بمعنى أنه لم يشكك العقلانية من خارجها وانما ابطلها ودحضها مسسنا داخلها (٢٨) .

وتتلاقى النزعة اللاعقلانية أو الموقف النقدي من العقل عند فتجنشتين مع النزعة اللاعقلانية التى تكشف عنها الاعمال الفنية المعاصرة ،كالمصائد الشعرية للشاعر الايطالى ماريونست (١٩٤٤ - ١٨٧٦) والشاعر الالمانى هايم (١٩١٢ - ١٨٨٧) كما تتلاقى ايضا مع الاعمال بعض الفنانين التشكيليين .

واذا كانت فلسفة فتجنشتين على نحو ما بدت عليه فى الرسالة المنطقية الفلسفية " تشير الى تحليل العالم ثم أنقسامه الى عدة وقائع منفصلة بعضها من بعض ،ومن وجود أو عدم وجود واقعة ما ،لا نستطيع أن نستدل وجود أو عدم وجود واقعة أخرى اذا كانت فلسفة فتجنشتين قد اتخذت هذه الرؤية تجاه العالم فانها بذلك تكون قد قضت على وحدة العالم ومزقت تماسكه واتساقه ،ومثل هذه النظرة التى تمثل المرحلة الاولى من فكر فتجنشتين . تبدو معارضة لكل من ماركس وهييجل وتوينبى وباسبرز كما تبدو معارضة أيضا الادراك الفطرى العادى الذى

يميل الى النظر الى الواقع ككل (٢٩) .

وتتلاقى نظرة فتجنشتين الى العالم على هذا النحو مع بعض الاعمال الفنية المعاصرة ، فهي تتلاقى مع الافلام السينمائية للمخرج السينمائي كيتون ، كما تتلاقى مع الفنون التكعيبية عند بيكاسو ، فإذا كانت المدارس الفنية التشكيلية المختلفة تمثل محاولات متعددة لجعل الواقع مرئيا ، أو بعبارة أخرى تستهدف توظيف الفن لكشف المظاهر الهامسة المتنوعة من العالم ، فإن التكعيبية تمثل هروبا من العالم ، هروبا من وحدة وتماسك واتساق العالم ، بل هي تحطيم لكبل وحدة يمكن ان نتصورها من العالم ، فهي تخلق وتقدم عالما جديدا ممزقا مشتتا مبعضرا الى شظايا واشلاء (٣٠) .

وكما تختلف الذات عند فتجنشتين ، نجدتها تختلف في ايضا من الاعمال الفنية المعاصرة . وتتبدى الانا وحدية عند فتجنشتين فالعالم هو عالمي ، ذلك ان حدود العالم الخارجى هي حدود اللغة التى اعبر بها عن هذا العالم . وليس ثمة علاقة بين عالمي والعوالم الاخرى ، فكل منفصل عن الآخر ، وليست الذات عنده جزءا من العالم ، بل هي حد للعالم ، وهكذا أخرج فتجنشتين الذات من قلب العالم ليجهل منهسا مجرد ذات مشرعة لقوانين المنطق فحسب (٣١) . فالعالم عند فتجنشتين أصبح لا علاقة له بالذات الانسانية ، ومن ناحية

أخرى فكل الوقائع متساوية في أهميتها وبالتالي فهي لا تهدى الذات أو ترشدها ، ومن ثم تجد الذات نفسها مضطرة إلى الاعتماد على مصادرها الخاصة في خلق خطة أو طريقة للحياة . وهنا تتبدى نزعة مثالية واضحة في فكر فتجنشتين كما لاحظ برامان ، وكما سبق أن لاحظ كورنغورث ، وهي نزعة رفضها آير في دراسته عن فتجنشتين ، ورأى أنه كان واقعيًا صميمًا ، فالذات عنده لا تمثل الوجود البشري ، كما لا تمثل البدن أو النفس الإنسانية التي يتناولها علم النفس ، بل هي ذات ميتافيزيقية خالصة ، أنها تحد العالم ولا تشكل جزءًا منه ، وعلى ذلك فالأنا وحيدة تتفق مع نزعة واقعية خالصة ، فهي ذات ميتافيزيقية بمعنى ما ، لا بالمعنى الذي يقصده أو قصد إليه فتجنشتين برفضه ما يسمى بالذات الميتافيزيقية وهي التي تفترض وجود ميتافيزيقي مباطن للإنسان . أنها تفشل عند آير نقطة بدون امتداد ، وباعتبارها كذلك فهي لا شيء ولا تقوم بوظيفة الذات في الفلسفة المثالية (٢٢) ، والحق أن تفسير آير إذا كان يقدم لنا فتجنشتين باعتباره واقعيًا ، فإن مثل هذا التفسير لا ينفى انقطاع الصلة بين الذات والعالم فالذات عند فتجنشتين خرجت من العالم .

والإخلاق عند فتجنشتين بدورها لا علاقة لها بوقائع معينة (٢٣) - فهي ليست قضايا وصفية ، أنها تعطي قِيسة للشيء أو لما هو موجود في الواقع في الوقت الذي لا توجد

قيمة لما هو موجود فى الخارج . فالقيم بمعنى ما من صنعنا نحن وليست من الوقائع الموجودة فى الخارج وهنا تتلاقى نظرة فتجنشتين الى القيم مع نظرة الفلسفة الوجودية، فهما يشتركان فى التعامل مع ذات مفترية عن العالم ، فهى ذات انفصلت عن المجتمع والعالم وخلقت معاييرها الخاصة ، وهى مضطرة لان تخلق قيمها من داخلها فى غيبة القوانين والقواعد والاهداف والاعراض المسبقة ، فالذات هنا فى حالة دائمة من الكرب ، اذ عليها ان تتخذ قراراتها الحاسمة على اساس العدم واذا كان سارتر فى كتابه الوجودية نزعة انسانية قد رفض اخلاق عصر التنوير الدنيوية المعتمدة على وقائع الطبيعة وحدها بمعزل عن كل سلطة ميتافيزيقية ، فانه من ناحية اخرى رأى ان الاخلاقية او تحديد ما يعد خيرا أو شرا هو ممن واجب الذات وحدها ، وهى الذات المستقلة والمفترية عن العالم ، فليس ثمة طبيعة انسانية ثابتة ، وليس ثمة امكانية لوجود معايير اخلاقية ثابتة ودائمة . وهكذا يتلاقى سارتر على نحو ما مع فتجنشتين ، فعند كل منهما خرجت الذات من العالم (٣٤) ، كما خرجت فى اعمال الشاعر الانجليزى ايتس (١٨٦٥ - ١٩٣٩) والقصاص النمساوى موزيل (١٨٨٦ - ١٩٤٢) والشاعر الفرنسى رامبو (١٨٩١ - ١٨٥٤) والغنان السينمائى الساخر شارلى شابلن (١٩٧٧ - ١٨٨٩) وخصوصا فى عمليه السينمائى الرائد الأزمنة الحديثة ، وهو العمل الذى تصور فيه علاقة الآله بأزمة الانسان المعاصر . فالآلة التى قصص

منها ان تساعد في تحرير الانسانية تحولت الى مصدر شقاء
واغتراب لها (٣٥) .

واذا كانت الفلسفة عند فتجنشتين قد أصبحت تستهدف
التوضيح المنطقي للأفكار وبذلك لم تعد تشكل مذهباً بـسـل
أصبحت في المقام الأول تمثل عملاً أو نشاطاً ، فأنها على هذا
النحو أصبحت تمرداً ورفضاً للتقاليد التي سادت وسيطرت على
الوعي الغربي طيلة قرون عديدة فلم تعد قيمة الفلسفة في
تكريس آراء الفلاسفة القدماء وجمعها جيلاً بعد جيل ، وإنما
أصبحت الفلسفة تستمد قيمتها من القدرة على تحليل وتوضيح
المشكلة الفلسفية . وهكذا تمرد فتجنشتين على التقاليد
الفلسفية المتعارف عليها في عصرنا ، فتلاقى بذلك مع الطابع
العام للفن المعاصر في تحرره من العديد من التقاليد الفنية
التي رسخت واعتقد البعض أنها قادرة على الصمود أمام امـامـير
الزمن (٣٦) ، وهو ما يتضح في قصائد الشاعر الانجليزي
ويتمان (١٨٩٢ - ١٨١٩) وأعمال الاديب توماس مان (١٩٥٥-١٨٧٥)
وغيرهما من المبدعين . والحق ان روح التمرد على التقاليد
لم تتضح في مؤلفات فتجنشتين " الرسالة المنطقية الفلسفية"
فحسب ، بل اتفحت أيضاً في تصميمه مع صديق له ذلك المنزل
الذي شيده لشقيقته ، والذي تميز بطابع متفرد في مكوناته
وتأثيره ، على نحو جعل منه تمرداً وخروجاً على التقاليد
المرعية في بناء المـمـاكـسن (٣٧) .

وإذا كان فتجنشتين، على نحو ما قد اقترب من الوجودية بمقتضى فكرته عن الانا وحيوية في فلسفته عن الدورية المنطقية فإنه في مرحلته كما بدت في كتابه " مباحث فلسفية " كان قريبا أيضا من الفكر الوجودي على نحو ما ، ففي تلك المرحلة اتجه اهتمام فتجنشتين الى الواقع الحى المعيش يستمد منه نظرة جديدة الى اللغة ، فلم تعد اللغة تصويرا لواقعة ، بل أصبحت صورة لحياة الناس ، وهى صورة لمختلف انشطتهم وكافة ضروب تفاعلاتهم ، أنها تتحدد بالواقع المعاش وتتفاعل معه وتستمد منه منطقها ووظيفتها ، وبذلك لم تعد مهمتها تقتصر على اطلاق أسماء محددة ، على اشياء أو موضوعات لحسب ، وهى المهمة التى يمكن ردها الى ارسطو من خلال اعتقاده بأن كل شئ ينتمى الى صنف محدد ، ولكل صنف خصائصه الثابتة . ومثل هذه النظرة الى اللغة تتجاهل اهمية الدور الانسانى فى تغيير العالم ، فكل شئ حدد مقدما ، والعالم بدوره تحول الى مجموعة من الاجناس والانواع والافراد فليس العالم فى حاجة انا ، واللغة بدورها لاتعكس حاجته الينا ، انها مجرد اداة التعريف ليس لا ، وهى لاتصور الوجود وانما تصور وتنقل الماهية فحسب ، فإذا كانت الماهية فى ضوء الشظيرة الارسطية تسبق الوجود ، فاللغة بدورها تأتى مقتزنة بعالم الماهية الثابت .

ولم تعد اللغة عند فستجنشتين أو بعبارزة اخرى لم يعد معنى الكلمة يعتمد على استعمالها بواسطة الفرد ، بل أصبح معناها يعتمد على استعمالها بواسطة فرد ينتمى الى جماعة تاريخية . وهكذا أصبحت اللغة ظاهرة اجتماعية ، تستدرك بمعزل عن أهواء ونزوات الأفراد ، ومن ثم فهي اداة للتواصل الانسانى والتفاهم المشترك بين الافراد . وهنا اكد فستجنشتين على الطابع الجماعى التاريخى للوجود الانسانى من خلال نظريته الجديدة الى اللغة ، وهى النظرة التى اختلفت منها فكرته عن الانا وحديه . وهكذا نرى انه اذا كان فستجنشتين قد أبرز الطابع الفردى للوجود الانسانى فى مرحلته الاولى متفقاً فـسـى ذلك مع ذوى النزعة الفردية المتطرفة من فلاسفة الوجودية وعلى رأسهم كيركجارد ، فانه فى مرحلته المتأخرة اتجه الى إبراز الطابع الجماعى للوجود الانسانى متفقاً مع بعض اقطاب الفكر الوجودى ممن ادخلوا عنصر الجماعة فى نظريتهم للوجود البشرى ومنهم مازتن بوبر وبيرديايف . وفى هذا الصدد يهمنى ان نوضح عدم تضمية فستجنشتين بذاتية وفردية الموضوع البشري فى تصورهِ للمجتمع . فهو لم يتناول البناء الاجتماعى بمعزل عن النشاط الانسانى بمعنى انه لم يدركه باعتباره مجرد بناء موضوعى أو كيان مَادى ، بل تناوله باعتباره مرتبطاً فـسـى المقام الاول بالفعل أو النشاط الانسانى .

وفى تحليل فستجنشتين للغة والعباب اللغة اتجه الى

كشف التفاعلات الانسانية أو الوقائع الانثروبولوجية ،وهكذا نجد انه اذا كان البعض قد حاول أن يقارن بين كائنات وفيتجنشتين على نحو ما ،فان مثل هذه المقارنة لم تدخل في حسابها البعد الوجودي الانساني الذي يميز فيتجنشتين عن كافيظ فاذا كان كافيظ قد تحدث عن صور الحكم ،فان يلاحظ أن الصور الاولانية عنده ليس لها أية علاقة بالانسان العيني الوجودي المتكامل الذي يدرك ويعرف العالم ويتعامل معه بعاطفته وشعوره ونشاطه قبل أن يتعامل معه بعقله ومنطقه. وبذلك فان فيتجنشتين عندما نظر الى اللغة كمصورة للحياة واداة للفعل ،فانه بذلك يكون قد أدخل العنصر الانثروبولوجي في حساباته ،وهو العنصر الذي رفضه كافيظ أو نحاه جانبا عندما أكد على الطابع الضروري الكلي لصور الحكم بمعزل عن النشاط أو العمل الانساني ، وبمعزل عن الحياة الفعلية الواقعية المعاشة بالفعل ،والتي تأتي اللغة بدورها فتعبر عنها وتقدم لنا صورة عنها .

الحق اننا نصادف العديد من المظاهر الوجودية في المرحلة المتأخرة من فكر فيتجنشتين ولاغرو في ذلك ،فمشكل هذه المظاهر تنطق من رؤية للغة جعلت من الواقع المعاش الحياتي منطلقا لها .ومن خلال هذا المنطلق كان من الطبيعي أن تتعاش اللغة وتلتقي بعالم الوجود الانساني بدلا من عالم

الماهيات العقلية الثابتة ، لشتبدي اللغة كطاهسرة
حياتية انسانية ، نحيها ونعيشها .

وهكذا تجاوز فتجنشتين النظرة الضيقة الى اللغة كما
بدت في "رسالة منطقية فلسفية" فاذا كان في الرسالة قد ذهب
الى القول بان قوانين المنطق ينبغي ان تصاغ على نحو صوري
خالص باعتبار ان مثل هذه الخصائص الصورية هي كل ما يمكن
التعبير عنه في اللغة (٣٨) ، فانه على نحو مماثل في "مباحث
فلسفية" ركز على القواعد أو المبادئ الواقعية الخارجية
الحياتية لألعاب اللغة . فهي المظهر الوحيد لما يمكن التعبير
عنه بواسطة اللغة فكل استعمال للغة يفترض مجموعة محددة من
الألعاب . ومن هنا كان تأكيد الواضح على العلاقات الأفقية من
الألفاظ والسياقات أو بين السياقات بعضها وبعض (٣٩) ، فكرة ألعاب
اللغة تشير الى تنوع استعمالات اللغة وتعددتها (٤٠) .

ومن خلال فكرة ألعاب اللغة امكن إعادة النظر في مبداء التحقيق ،
فلم يعد مبدأ التحقيق صالحا على نحو مطلق للتطبيق ، ذلك أنه
لم يعد يصلح للتطبيق على الجمل التي تتضمن أمرا أو تشير الى
مطلب أو تعنى سؤالا أو تفيد صلاة أو ترتبط باعتراف (٤١) وهكذا
لم يظل فتجنشتين أسيرا لمقولات محددة ثابتة ، ومن يدري ربما
كان قد تجاوز مرحلة الثانية لو طال به العمر ولنا بعد ذلك
ان نتساءل ، هل كان فتجنشتين وجوديا أو ماركسيا أو برجماتيا
لأعتقد بأهمية الإجابة على هذه التساؤلات أو جدوى الأجوبة

عنها ، وحسبنا ان تكون قد تعرفنا على بعض الوجوه المتنوعة
لفلسفة فتجنشتين ، أو بعبارة أخرى على بعض المتشابهات
الفلسفية لفلسفتها .

**

*

خاتمة

١ - تعددت الدراسات وتنوعت حول فلسفة فتجنشتين ، واختلفت تأويلات وتفسيرات فلسفته ، فهو يبدو أحيانا وقد اقترب من البرجماتية ويبدو أحيانا أخرى وقد أصبح أقرب إلى الماركسية ، بل يبدو أيضا وكأنه من أنصار الوجودية ، ولا يعنى هذا أنه برجماتي أو ماركسي أو وجودي ، إنه فيلسوف تحليلي في المقام الأول ، وإن كانت فلسفته على هذا النحو ليست غريبة عن غيرها من الفلسفات ، إنها تلتقي بهنسبا وتتفاعل معها وتتدخل معها في نسج متشابك والحق أن الفكر الفلسفي المعاصر ، مهما قيل عن تنوعه وتعارض مواقفه ، إلا أنه يشكل شبكة معقدة من المتشابهات الفلسفية ، ومن هنا المنطلق تبدي هدف البحث ، فنحن لم نستهدف فتجنشتين فلسفته ذاتها ، وإنما استهدفنا الفكر المعاصر نفسه ، استهدفنا الكشف عن بعض معالم وحدته استهدفنا التعرف على بعض مقومات الحضارة الغربية وما يصدق على فتجنشتين قد يصدق على غيره ، فهناك هوية أو شخصية محددة واضحة المعالم يتسم بها الفكر الفلسفي المعاصر ، وواجبنا الكشف عن هذه الشخصية ، ومرة أخرى نقول أننا ينبغي أن نتعامل مع الفلسفة المعاصرة باعتبارها وحدة واحدة وليست مجرد مجموعة من المذاهب والتيارات ، وإن كان هذا لا ينفي بطبيعة الحال دراسة كل مذهب أو تيار على حدة ، لكن مثل هذه الدراسة وحدها ينبغي أن تتكامل مع دراسة الروح الفلسفية للحضارة الغربية المعاصرة ككل .

٢ - واتخذنا من فلسفة الفعل عند فتجنشتين منطلقا لنا ، سواء في مرحلته الاولى والتي تبنت خلالها الفلسفة باعتبارها نشاطا يستهدف توضيح الافكار ، أو خلال مرحلته الثانية والتي أصبحت خلالها اللغة اداة للفعل والنشاط ولا شك ان المرحلة الثانية هي التي تركز عليها الاهتمام وان تناولنا المضامين الوجودية للمرحلة الاولى من فلسفته. وفي هذا الصدد يهمنا التعرف على أهميته فلسفة الفعل في الفلسفة المعاصرة . وهي وان عبرت عن شيء فانها تعبر عن رفض كل نظرة سكونية للواقع ، وبالتالي رفض كل نظرة تخيل الوجود البشري الى مجرد استسلام سلبى لاحيله له امام واقعته . واذا كان موضوع الفعل قد تحول الى طابع عام تتسم به الفلسفة المعاصرة وتتسم به الحضارة الغربية بوجه عام ، فما أوجبنا نحن الى اتخاذ الفعل هاديا ومرشدا لنا ، وان كان الفعل الذى نستهدفه لا يشترط ان يكون ماركسيا أو برجماتيا أو وجوديا ، ان الفعل الذى نتطلع اليه هو فعل حضارى ، علينا جميعا ان نشارك فى صنعه وفى صياغته وفى تحديد معالمه ، انه فعل يحقق هويتنا ووحدتنا وينهى ان يكون معبرا عنا بحسب ، له خصائصه المتميزة المتفردة ، وان كان له ايضا حق التفاعل والتاثر والتأثير ، لانه كذلك ، فانه يفترض ايضا درجة من درجات التعالى ، انه يتطلب نظرة فلسفية قادرة على استلهام الماضى واستشراف المستقبل . نظرة لا تتحدد بحدود المكسبان فحسب ، بل ترتبط ايضا بدائرة الزمان .

٣ - وإذا كانت دراستنا عن فتجنشتين قد كشفت لنا عن بعض المضامين التي يمكن استنباطها من فكره ، فإن مثل هذه الدراسة وغيرها من الدراسات تدعونا الى مراجعة افكارنا واحكامنا بين الوقت والآخر عن فكر الفلاسفة ونظرياتهم الفلسفية ، بمعنى النظر اليهم بمنظور العصر والتطور التاريخي ، بدلا من اعادة عرض افكارهم بين الوقت والآخر ، وان كان هذا لا يعنى بالطبع عدم أهمية تقديم فكر الفيلسوف وشرح افكاره كما عبر هو عنها وليس كما عبر عنها غيره . وبطبيعة الحال لا يمكن لاحد ان يتجاهل أو يقلل من شأن العرض الامين لفكر الفيلسوف كما هو ، لكننا من ناحية أخرى نجد انه يصعب تقديم فكر الفلاسفة بصورة مجردة محايدة تماما بل اننا نميل عادة الى تقديم نظرياتهم في ضوء اهتماماتنا ونزعاتنا الفكرية ، فنكشف عنها ما يتلاقى مع اتجاهاتنا الفكرية وقد نغض البصر عما يتعارض معها . وربما كسبان التجرد عن الاهواء والميول يعد من الامور الشاذة في عالم الفلسفة على نحو ما ، فالناس - على رأي وليم جيمس - يتقبل الفلسفات التي تراها ملائمة لاحتياجاتهم وطباعهم . وإذا كانت الحيادة المطلقة في تناول آراء الفلاسفة ونظرياتهم تبدو احيانا مستحيلة ، فإن كشف المضامين الفلسفية المتنوعة والمتباينة لهذه الآراء تساعدنا الى حد كبير على تكوين رؤية أدق للفيلسوف فنحن هنا نعرض الوجوه أو المستويات المتعددة لفلسفته ، ومن خلالها قد نرتفع على ميولنا ونتمالى عليها

ونكون رؤية اشمـل تسمح للتباينات المختلفة ان نجد من نقاط التشابه بينها ما يجعل منها عائلـة واحدة ، أو بلغمسية فتجنشتين مجموعة من المتشابهات الفلسفية .

هوامش الكتاب

هوامش المقدمة :

(١) في هذا الصدد يمكننا الإشارة الى كل من شبنجلر في ضوء رفضه وجود حضارة واحدة دون غيرها وتأكيده وجود عدة حضارات ، ونورشوب من خلال دعوته الى التقاء الفسرب بالشرق حضاريا ، والبرت شفيتزر في تحديده أهمية البعد الروحي الاخلاقي من الحضارة وهو البعد الذى تتميز به الحضارات الشرقية ، وكلود ليفي شتراوس في دعوته الى حوار الحضارات وجارودى بادراكه الخصائص المتفردة لحضارات الشرق.

(٢) راجع تقارب سارتر من الماركسية في كتابه " نقد العقل الجدلى " كما راجع ما كتب حول هذا التقارب عند كل من الدكتور يحيى هويدى في كتابه دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة تحت عنوان التطور الاخير فى فلسفة سارتر دار النهضة العربية ١٩٦٨ ص ٤٨٢ - ٤٩٥ والدكتور زكريا ابراهيم - فى كتابه دراسات فى الفلسفة المعاصرة تحت عنوان سارتر بين الوجودية والماركسية مكتبة مصر ١٩٦٨ ص ٥٠٦ - ٥٢٥ .

(٣) راجع دراستنا عن كلود ليفي شتراوس والحضارة المعاصرة . مطبعة العاصمة ١٩٨٥ - ص ٨٧ - ٩٠ .

Althusser, Louis Montesquieu, Rousseau, Marx (٤)
Politics and History. Translated by Ben Brewster. Verso edit-
ion. 1982.

Mocquarrie John. Existentialism Penguin Books (٥)
1977, PP. 30-31.

(٦) راجع دراستنا عن الفلسفة بين الاسطشسورة
والتكنولوجيا مطبعة العاصمة ١٩٨٥ وذلك فيما يتعلق بالعلاقة
بين البرجماتية والماركسية ص ٢٠٢ - ٢٠٥ .

(٧) راجع دراستنا عن " الفلسفة بين الاسطشسورة
والتكنولوجيا " ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٨) راجع ما كتبناه في الدراسة السابقة تحت عنوان
دلالة الفعل بين الماركسية والبرجماتية والوجودية . الفصل
السادس من الكتاب .

Binkley, Timothy Wittgenstein martinus (٩)
Nijhoff/Hague/1973. P

هوامش الفصل الاول :

De Mauro, Tullio. Ludwig Wittgenstein His (١)

Place in the development of semantics D.Reidel publishing
Company/Dordrecht-Holland 1967. P. 3.

(٢) نشير في هذا المدد الى الدارسة القيمة للدكتور
عزمى اسلام عن فتجنشتين بمجموعة نوايخ الفكر الغربىسى ،
هذا بالاضافة الى ترجمته لكتاب " رسالة منطقية فلسفية " .

De Mauro, Tullio. op. cit. P.3. (٣)

ibid: PP. 3- (٤)

(٥) لودفيج فتجنشتين " رسالة منطقية فلسفية "ترجمة
الدكتور عزمى اسلام مراجعة وتقديم الدكتور زكى نجيب محمود
مكتبة الانجلو المصرية (العبارة رقم ١٦٢هـ) ص ١٢٨ - ١٢٩

De Mauro, Tullio, op. cit. PP. 8-9 (٦)

ibid. P. g. (٧)

ibid. P. g. (٨)

Cassirer, E. Anessay on man. Bantam Books (٩)
1970. P. 125.

(١٠) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنه

التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ ، ص ٣٢٠ - ٣٢١ .

- (١١) د . حسن حنفي حنين . نماذج من الفلسفة
المسيحية في العصر الوسيط . دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ . ص
١٧ - ٣٠ ، ٦٧ - ٦٩ .

De Mauro, Tullio. op. cit. P. 10 (١٢)

ibid. P. 11 (١٣)

ibid. PP. 11-12 (١٤)

(١٥) محمد مجدى الجزيري . فلسفة الفن عند ارنست

كاسيرر . رسالة ماجستير غير منشورة ١٩٧٥ اشراف د . أميرة
حلمي مطر . ص ٤٠ .

De Mauro, Tullio. op. cit. P. 16 (١٦)

ibid. PP. 16 - 18 (١٧)

Hegel lectures on the history of philosophy. (١٨)

Translatated by E.S. Haldane, Volume I New York. Routl-
edge, Kegan paul LTD. 1955. P. 88

De Mauro, Tullio, OP. cit. P. 29 (١٩)

ibid. P. 30 (٢٠)

ibid P. 41. (٢١)

ibid. PP. 32 - 33. (٢٢)

- ibid. P. 34. (٢٣)
ibid. P. 41. (٢٤)

هوامش الفصل الثاني :

- Ha rtnack, justus. Wittgenstein and modern (١)
Philosophy. Translated by maurice Cranston. New York
Press 1965. PP. 13-16
- ibid. PP. 16 - 17 (٢)
De Mauro. op. cit. P. 23. (٣)
Hardwick, Charles S. Language Learning in (٤)
Wittgenstein's Later Philosophy. Mouton The Hague Paris.
1971. PP. 18 - 19
- ibid. P. 19. (٥)
(٦) فتجنشتين . رسالة منطقية فلسفية . ترجمة .
د . هزوى اسلام العبارة رقم ١١٢ ر ٤ ص ٩١
- Hardwick. op. cit. P. 20. (٧)

(٨) فتجنشتين . رسالة منطقية فلسفية ترجمسية .

د . عزمن اسلام عبارة رقم ٤٠٠٢ ص ٨٢ - ٨٣ .

(٩) المرجع السابق عبارة رقم ٤٠٠٣ ص ٨٣ .

(١٠) المرجع السابق عبارة رقم ٤٠٠٣١ ص ٨٣ .

Wittgenstein, investigations, P. X (١١)

Kenny, Anthony Kenny. wittgenstein (١٢)

Harvard university Press. 1973. PP. 14 - 15.

Hardwick, op. cit. P. 22 (١٣)

ibid. P. 23 (١٤)

ibid. P. 24 (١٥)

Wittgenstein, investigation, PP. 2 - 3 (١٦)

Pears, David. Wittgenstein. Fontanamodern (١٧)

Masters. Editor Frank Kermode 1971 PP. 171 - 172.

ibid. P. 111 (١٨)

Hartnack, justus. op. cit. PP. 66 - 70. (١٩)

ibid. P. 72. (٢٠)

ibid. P. 74. (٢١)

ibid. P. 76 (٢٢)

ibid. PP. 48 - 49	(٢٣)
ibid. PP. 49 - 51.	(٢٤)
ibid. PP. 52 - 53.	(٢٥)
ibid. PP. 54 - 56.	(٢٦)

هوامش الفصل الثالث :

(١) راجع دراستنا عن الفلسفة بين الاسطورة والتكنولوجيا

ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(٢) المرجع السابق . ص ١٩ - ١٩٣ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٨ .

(٤) المرجع السابق ص ١٩٥ .

Hardwick, op. cit. P. 34 (٥)

ibid. PP. 35 - 37. (٦)

ibid. P. 37 (٧)

Dewey, john, Experience And nature. open (٨)

court publishing company. 1920. P. 280

Hardwick, op. cit. PP. 40 - 41 (٩)

ibid. PP. 41 - 42 (١٠)

ibid. P. 65. (١١)

(١٢) راجع النظرة الوظيفية عند مالمينوفسكى بكتابنا

عن ليقي شتراوس والحضارة المعاصرة ص ٤٩ - ٥٣ .

Hardwick op. cit. P. 58 (١٣)

(١٤) ستيفن أولمان . دور الكلمة فى اللغة ترجمة .

د . كمال محمد بشر . مكتبة الشباب بالمنيرة ١٩٧٥ . ص ٥٤

— ٥٥ —

(١٥) المرجع السابق ص ٥٦

(١٦) المرجع السابق ص ٥٧ .

(١٧) المرجع السابق ص ٥٧

(١٨) المرجع السابق ص ٥٧ .

(١٩) المرجع السابق ص ٥٧ - ٥٨ .

Cassirer, E, The Philosophy of symbolic Forms (٢٠)

Volume 2. 1955. P. 40

(٢١) ارنتست فيشر ضرورة الفن ترجمة اسعد حليم .

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر . ص ٣١ - ٣٨ .

Mumford, Lewis. The myth of the machine (٢٢)

Technics and Human Development. Marcourt, Brace & wo-

rld, inc. New York. 1967. P. 73.

ibid. P. 8	(13)
ibid. P. 3	(14)
ibid. P. 9.	(15)
ibid. PP. 73 - 74	(16)
ibid. P. 80	(17)
ibid. P. 80	(18)
ibid. P. 80	(19)
ibid. P. 81	(20)
ibid. P. 87.	(21)
ibid. PP. 87 - 90	(22)
Hardwick. op. cit. PP. 65 - 66	(23)
ibid. PP. 52 - 53	(24)
ibid PP. 82 - 83	(25)
ibid. PP. 86 - 87	(26)
ibid. PP. 88 - 91.	(27)
ibid PP. 98 - 101	(28)
Wittgenstein, investigations. sec. 206, P. 82e	(29)
Hardwick op. cit. PP. 127 - 128.	(30)
ibid. P. 128	(31)
	(32)

هوامش الفصل الرابع :

(١) يتفق نقد ماركيز للطابع المحافظ لفلسفة
الوضعية المنطقية مع نقد الماركسية ، راجع كتاب العقل
والثورة لماركيوز ترجمة د . فؤاد زكريا .

(٢) انظر النقد الماركسي للفلسفة التحليلية بدراستنا
من ليقى شتراوس والحضارة المعاصرة ص ٩٩ - ١١٢ .

(٣) الكتاب السياق ص ١٠٥ .

(٤) راجع العلاقة بين البراكسيس عند ماركسيس
والبراكسيس عند البرجماتية في دراستنا عن الفلسفة بين
الاسطورة والتكنولوجيا ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

Rubinston, David. Marx and Wittgenstein social
Praxis and Social Explanation Routledge & Kegan paul.1981
PP. 165 - 166

ibid. PP. 166 - 167. (٦)

ibid. PP. 167 - 168 (٧)

ibid. PP. 168 - 169. (٨)

ibid. PP. 170 - 171 (٩)

- (١٠) راجع كتاب وليم جيمس للدكتور محمد زيدان .
نوايغ الفكر الغربى .

- Rubinston. op. cit. 171 (١١)
ibid. PP. 171 - 172 (١٢)
(١٣) محمد مجدى الجزيرى . فلسفة الفن عند ارنست
كاسيرر . رسالة ماجستير . ص ١٢٩ - ١٤٠ .

- Rubinston. op. cit. P. 171 (١٤)
ibid. P. 172 - 173 (١٥)
ibid. PP. 175 - 176 (١٦)
Findlay j.N. Wittgenstein a critique. (١٧)
Routledge & Kegan Paul. 1984. PP. 3 - 5

- Rubinston. op. cit. PP. 173 - 174 (١٨)
ibid. P. 174 (١٩)
ibid. PP. 174 - 175. (٢٠)
ibid. PP. 182 - 183 (٢١)
ibid. P. 183 (٢٢)
ibid. P. 184 (٢٣)
ibid. P. 185 (٢٤)
ibid. PP. 185 - 189 (٢٥)
ibid. PP. 190 - 191 (٢٦)

- ibid. P. 192 (٢٧)
ibid. PP. 193 - 194 (٢٨)
ibid. P. 194 (٢٩)
(٣٠) وليد عطاري . الوعي وتطوره في فلسفة هيغل .
رسالة ماجستير غير منشور تحت اشراف د . يحيى هويسدى .
جامعة القاهرة ١٩٧٥ ص ٧٨ - ٧٩ .

- Rubinston.. op. cit. PP. 195 - 196 (٣١)
ibid. PP. 197 - 198. (٣٢)

هـامش الفصل الخامس :

- (١) جون ماكورى . الوجودية . ترجمة د . أمّنام
عبد الفتاح امام . عالم المعرفة الكويت ص ١٥٩ .
(٢) المرجع السابق ص ١٦٠ .
(٣) راجع رسالتنا في الدكتوراه عن الحرية والحضارة
عند بيرديائف باشراف د . أميرة حلمي مطر . رسالة غير
منشور بجامعة القاهرة ص ٢٠٥ .

- (٤) جون ماكورى نفس المرجع ص ١٦١ - ١٦٢ .
(٥) المرجع السابق ص ٢١٠ - ٢١١ .

- (٦) Mumford, Lewis. op. cit. P. 73
- (٧) جون ماركوري . نفس المرجع ص ٢١١ - ٢١٢ .
- (٨) المرجع السابق ص ٢١٢ .
- (٩) المرجع السابق ٢١٣ .
- (١٠) راجع رسالتنا عن الحرية والحضارة عند بيردياشف
- (١١) هيدجر . نداء الحقيقة ترجمة د. عبد الغفار مكاوي
ص ٧٩ - ٨١ .
- (١٢) جون ماركوري نفس المرجع . ص ٢٢٠ - ٢٢١ .
- (١٣) De Mauro, op. cit. PP. 37 - 38
- (١٤) جون ماركوري نفس المرجع ص ٢٢١ - ٢٢٢ .
- (١٥) Pears, David. op. cit. PP. 173 - 174
- (١٦) نقصد بهم كيركجورد وبيردياشف ومارسيل .
- (١٧) د . عزمي اسلام . فتجنشتين . نوابغ الفكر
الغربي . دار المعارف بمصر ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .
- (١٨) المرجع السابق ص ٣٣٦ .
- (١٩) د . يحيى هويدي مقدمة في الفلسفة العامية
الطبعة السادسة . دار النهضة العربية ١٩٧٠ ص ١٦١ .
- (٢٠) Bramann, jorn. Wittgenstein's Tractatus And
the modern. Arts. Adler Publishing Company Rochester,
New York. 1985. P. 1
- (٢١) ibid. PP. 1 -2

ibid. PP. 2 - 4	(12)
ibid. P. 4	(13)
ibid. P. 9	(14)
ibid. P. 15	(15)
ibid. PP. 44 - 45	(16)
ibid. PP. 58 - 59	(17)
ibid. P. 59	(18)
ibid. P. 87.	(19)
ibid. P. 30.	(20)
ibid. PP. 122 - 123.	(21)
Ayer, A.J. . Wittgenstein Random House New York 1985. PP. 27 - 29	(22)
Bramann, jörn op. cit. P. 124	(23)
ibid. PP. 125 - 127.	(24)
ibid. PP. 142 - 146	(25)
ibid. PP. 157 - 159	(26)
ibid. PP. 159 - 166	(27)
Hintikka, Merrillb, and jaakko Hintikka	(28)
investigating Wittgenstein Basil Blackwell, inc. 1986. PP. 215 - 216.	
ibid. P. 216.	(29)

ibid. P. 220. (40)

ibid. PP. 224 - 225. (41)

مصادر الكتاب

أولا : المراجع العربية :

١ - أرنست فيشر : ضرورة الفن . ترجمة اسعد حليم
الهيئة المصرية العامة للتأليف
والنشر ١٩٧١ .

٢ - فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية . ترجمــــــــــــة
د . عزى اسلام مراجعة د. زكى نجيب
محمود . مكتبة الانجلو المصرية .

٣ - فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية . ترجمــــــــــــة
د . عزى اسلام مراجعة د. زكى نجيب
محمود . مكتبة الانجلو المصرية .

٤ - د . حسن حنفي : نماذج من الفلسفة المسيحية فى
العصر الوسيط دار الكتب الجامعية
١٩٦٩ .

٥ - جون ماكورى : الوجودية . ترجمة د. د. امام
عبد الفتاح امام عالم المعرفة
الكويت اكتوبر ١٩٨٢ .

٦ - د . زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة
مكتبة مصر .

٧ - ستيفن اولمان : دور الكلمة فى اللغة ترجمة
د . كمال بشر مكتبة الشباب
بالمينيرة ١٩٧٥ .

٨ - د . عزمى اسلام : لدفيج فتجنشتين . نوابغ الفكر
الغريبى دار المعارف بمصر .

٩ - لودفيج فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية .
ترجمة د . عزمى اسلام
مراجعة د . زكى نجيب محمود
مكتبة الانجلو المصرية .

١٠ - د . محمد مجدى الجزيرى : الفلسفة بين الاسطورة
والتكنولوجيا مطبعة
القاهرة ١٩٨٦ .

١١ - د . محمد مجدى الجزيرى : كلود ليقي شتراوس
والحضارة المعاصرة
مطبعة العاصمة القاهرة
١٩٨٥ .

١٢ - مارتين هيدجر : نداء الحقيقة مترجمة د. عيد الفغار
مكاوي - دار الثقافة للطباعة
والنشر ١٩٧٧ .

١٣ - د . يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة
والمعاصرة دار النهضة العربية
١٩٦٨ .

١٤ - د . يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة المعاصرة دار
النهضة العربية ١٩٧٠ .

١٥ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنه
التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ .

دراسات فيسر منشورة

- محمد مجدى الجزيرى : فلسفة الفن عند كاسير . رسالة
ماجستير بجامعة القاهرة
اشراف آ . د . اميره حلمى مظهر
١٩٧٥ .

- محمد مجدى الجزيرى : الحرية والحضارة عند ديردرياف

رسالة دكتوراه بجامعة

القاهرة اشرف أ. د.

أميرة. حلمي مطر .

وليد عطاري : الوعي وتطوره في فلسفة هيجل .

رسالة ماجستير بجامعة القاهرة

اشرف أ. د يحيى هويدى ١٩٧٥ .

ثانيا : المراجع الاجنبية :

- 1- Althusser, L. Montesquieu, Rousseau, Marx. Politics and History. Translated by Ben Brewster Verso edition. 1982.
- 2- Ayer, A.J. Wittgenstein. Random House New York 1985.
- 3- Binkley, Timothy . Wittgenstein Martinus Nijhoff Hague/1973
- 4- Bramann, John. Wittgenstein's Tractatus and the modern Arts Adler Publishing Company. Rochester New York. 1985.
- 5- Cassirer, E. An essay on man Bentam Books. 1970
- 6- Cassirer, E. The philosophy of symbolic Forms . Volume 2 1955.
- 7- Dewey. J Experience and nature. open Court. Publishing Company 1920.
- 8- De mauro , Tullio, Ludwig wittgenstein ttis Place in the development of Semantic. D. Reidel Publishing Company/Dordrecht-Holland 1967.

- 9- Findlay, J. N. Wittgenstein a Critique Routledge & Kegan Paul. 1984.
- 10- Hintikka, Merrillband/aakko Hintikka. investigating wittgenstein Basil. Black well. inc. 1986.
- 11- Hegel, G.W. Hegel's Lectures on The History of Philosophy. Translated From the German by E.S. Haldane, press, inc. London . Routledge . Kegan Paul. LTD. 1955.
- 12- Hartnack, justus, Wittgenstein and Modern Philosophy. Translated by maurice. Cranston. New Press 1965 .
- 13- Hardwick, Charles. S. Language Learning in Wittgenstein's Later Philosophy. mouton. The Hague Paris. 1971.
- 14- Kenny, Anthony wittgenstein Harvard University Press. 1973.
- 15- Muford, Lewis. The myth of the machine, Techniques and Human Development. Mar court. Brace & World inc. New York. 1967.

- 16- Pears, David. Wittgenstein, Fontana Modern Masters Editor Frank Kermode 1971.
- 17- Rubinstein, David, Marx and Wittgenstein, Social Praxis and Social Explanation, Routledge & Kegan Paul. 1981
- 18- Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Investigations. Translated by G.E. Hughes Basil Blackwell . Oxford. 1963.

محتويات الكتاب

المقدمة :	ص ٢ - ١
الفصل الاول : الصراع بين النزعتين والانسانية في دراسة الفلسفة .	ص ١١ - ٣٥
الفصل الثاني : فتجنشتين من التصور الارسطي الى التصور الانساني للفلسفة .	ص ٣٧ - ٦٢
الفصل الثالث : البعد البرجماتي من فلسفة فتجنشتين	ص ٦٣ - ٩٩
الفصل الرابع : البعد الماركسي من فلسفة فتجنشتين .	ص ١٠١ - ١٢٥
الفصل الخامس : البعد الوجودي من فلسفة فتجنشتين .	ص ١٢٧ - ١٧٥
الخاتمة :	ص ١٧٧ - ١٨٠
الهوامش :	ص ١٨١ - ١٩٥
مصادر الكتاب :	ص ١٩٧ - ٢٠٣

رقم الايداع بدار الكتب
٨٦ / ٧٩٩٤

To: www.al-mostafa.com